



५
प्रकाश



३६९२
६६६६

ज्ञान रत्नाकर

२६ ७७७५९५
५७
संस्कृत ग्रन्थ प्रकाशक—

श्रीसूर्यमल मिमारी



२६५७

विमल

संस्कृत—

पं० शिवनारायण भट्टा

अनन्त प्रकाशनालय का० १५०७ म०० नार्थ

हिन्दी कथकद्वि

1
2
3
4

5
6

7
8

9

10

11
12

13
14

15
16

भूमिका

यह अनवरतपरिचर्चनीय, अनादिकालसे विद्यमान, अनेकानेकआकारसे रचित, स्वप्न-विलक्षण, मार्गमार्ग, विद्व-निर्माण, माण्य, पातशर-सिद्धान्तमें यदि मन् (नित्य) नामसे अर्थात् उपलि-रिनाश-रहित, वेत्त आधिमाय और तिसंभाने द्वारा व्यक्त और अव्यक्त सांख्य मूल तथा सूक्ष्म जगत् दृश्यसे कहा गया है, तो ठीक उमके विन्द अमन् (अनित्य) नामसे अर्थात् क्षणिक जगत् दृश्यसे कहा गया है ।

अतः वैशेषिक मतसे अनुमात , मन्-अमन् दोनों अर्थों पर एक जगत् ही धनु मन् (नित्य) है, वह एक अमन् (अनित्य) है, इस रूपसे प्रमाण दिया जा चुका है ।

इस प्रकार परस्पर विन्द विवाद-प्रताप मन्-अमन् के अर्थों-निर्णयमें संशय, शान्ति-विशेषता के साथ प्रमाणोंसे दिये हुए, उत्तरार्थ, अनित्य

३६१२
दशम ६८

भूमिका

यह अनवरतपरिवर्तनशील, अनादिकालसे विद्यमान, अनेकानेकआकारसे रचिन, स्वप्न-विलक्षण, कार्यकारी, विद्य-निर्माण, सांख्य, पानञ्जल-सिद्धान्तमें यदि सत् (नित्य) नामसे अर्थात् उत्पत्ति-विनाश-रहित, केवल आयिभाव और निरोभायके द्वारा व्यक्त और अव्यक्त होकर स्थूल तथा सूक्ष्म जगत् शब्दसे कहा गया है, तां ठीक उसके विरुद्ध असत् (अनित्य) नामसे अर्थान् क्षणिक जगत् शब्दमें सौद्रभनानुपायियोंके द्वारा कहा गया है।

न्याय, वैशेषिक मतके अनुसार सत्-असत् नाममें अर्थान् कई एक जगत्की वस्तु सत् (नित्य) है, कई एक असत् (अनित्य) है, इस रूपसे प्रतिपादन किया जा चुका है।

इस प्रकार परस्पर विरुद्ध विवाद-मल्ल मत मतान्तरकी भर-भरीविषयमें संश्रान्त, शान्ति-विषय जगत्के परम ब्रह्माण्डके नित्ये दृष्ट, अनन्त, अनिर्ण-

नीच सृष्टिका रहस्य समझानेके लिये, उलझनोंमें प
हुई जनताको सुलझानेके लिये उद्देश्यसाधक जलाश
यकी ओर जानेके एक निश्चिन मार्गका इसारा त्रिष
लज्ञ, परम कारुणिक, भगवान् वेदव्यासजीके द्वारा
“ब्रह्म-सूत्र” नामसे किया जा चुका है ।

मानव-जगत्के एकमात्र परम श्रेयस्कर उ
इसारेको परम पुनान समझकर त्रिलोकी-पूज्य भगवा
शंकरने अपना अवतार धारण करके अपने लोकोंत
मधुर-गन्भीर शब्दार्थ-द्वारा भाष्य नामसे अङ्कित क
उस जलाशयको अगाध क्षीरामृत समुद्र बना सोनें
सुगन्धि कर दी है ।

इसके पश्चात् अर्वाचीन, धुरन्धर, अद्वितीय
विद्वद्भिगूज, पूज्यपाद वाचस्पति मिश्रने मानव
जगत्को भलीभाँति उस भाष्यान्धिकी बहार लेनेके
लिये अति रमणीय भामिनी नामकी व्याख्या रूप
पुलके द्वारा अद्वैत-सिद्धान्तका सरल मार्ग धनका
उपकारकी पराकाष्ठा करदी है ।

जिसके लिये मानव-जगत् भूरि भूरि कृतज्ञ रहेगा ।

१. भी कई एक शंकर भगवान्के अनुया-

योगीने, जैसे-स्वनाम-धन्य मधुसूदन सरस्वतीने
 “अद्वैत-सिद्धि” “अद्वैत-रत्न-रक्षा” आदि माननीय
 कृतुखाचार्यने “चिमुखी” विलक्षण प्रतिभाशाली
 योगीने खण्डन-खण्ड खाद्य ग्रन्थकी रचनाकर उस
 होपकारक अद्वैत-मार्गमें विरोधियोंके द्वारा आक्षिप्त
 जनकैरूपी कंटक राशिका उद्धार करके विरोधियोंके
 मस्त दुष्प्रयासको व्यर्थ कर दिया है ।

अद्वैत-सिद्धान्तकी दुरुद्धार्यताका अनुमानकर
 खण्डन-पुङ्गव विद्यारण्य स्वामीने “पञ्चदशी” और
 मर्राज नामके याजकने “वेदान्त-परिभाषा” को
 छेड़कर साधारण संस्कृत जाननेवाले व्यक्तिका
 नी बहुतसो कठिनाइयोंको दूर कर दिया है ।

किन्तु हिन्दी भाषा-भाषियोंकी कनिश्यां पूर्ववत्
 रह गई थीं, जिन्हें हटानेके लिये समस्त दर्शन-
 तत्त्वज्ञ ब्रह्म-निष्ठ निश्चल दासने लोकहितेच्छुतासे
 मरित होकर “विचार सागर,” “वृत्ति प्रभाकर” दो
 म्भीर ग्रन्थोंको लिखकर हिन्दी भाषिणी जनताका
 अपि एक सिरेसे दूसरे सिरे तक उपकार कर दिया है।

और स्वामी चिद्धनानन्दजीने “तत्त्वानुसंधान,” “आत्म-पुराण,” आदि वेदान्तग्रन्थोंका हिन्दी भाषामें अनुवादकर संस्कृत भाषानभिज्ञ जिज्ञासु जननाके लिये भगोरथ-रूपास किया है।

और भी कई पीताम्बर आदिके द्वारा निर्मित हिन्दी भाषाके वेदान्त ग्रन्थके होनेपर भी आजकी हिन्दी भाषाके सिलसिलेमें, इस हिन्दी साहित्यकी उन्नतिकी प्रगतिमें, परम पवित्र आर्यावर्तकी मातृ-भाषाके गौरवको प्राप्त खड़ी भाषामें, आजतक प्राचीन सिद्धान्तके अनुसार एक भी ग्रन्थ नहीं लिखा गया था, जिससे समयकी ढांचेमें ढलनेवाली जननाकी अभिरुचि इधर नहीं सो हो गयी है।

मानव जातिके एकमात्र परमहितकर इस प्रकारके अमूल्य रत्नकी ओर लोगोंका विशेषकर परलोकवादी जिज्ञासु संज्जनोंका उपेक्षा-भाव रखना सर्वस्वका खोना है, इसीको शास्त्रोंमें आत्म-हानन कहा है, जो महापाप है।

इन सब पानोंका विचार करनेसे किस दयालु, धर्मात्मा महापुरुषका हृदय विदीर्ण नहीं होना है।

इस महाग्रन्थको पूर्ण करने तथा एकमात्र कल्याणकारक उर्मा प्राचीन वेदान्तदर्शनकी महत्ताको प्रगलित भाषामें लानेके लिये उन्नति शील हिन्दी भाषित्वके दार्शनिक प्रधान अंशकी रचनाको पूर्ण करनेके तुच्छ सेवाभावकी मेरी पड़ी अभिलाषा बहुत दिनोंमें थी । पर्यपि याथा परम्परामें पाचिन हज़ारोंके कारण मैं स्वयं उस सेवा-संभाव्यता प्राप्त नहीं कर सका, तथापि हमारे स्नेहास्पद मिमाणा कुलका गौरवयुक्त माहेंदवरी जानीय परम आस्तिक श्रीपुन पायू सूर्य-मन्त्रजी मिमाणीने (जीवन्तराम गंगाराम कर्मके मालिकने) “ज्ञान-रत्नाकर” नामके ग्रन्थका निर्माण कर जनताका महान् उपकार कर दिया है ।

पूर्ण धनवान् होते हुए आपका यह विद्याप्रेम धनी जगत्के लिये आदर्श है । ईश्वर आपको दीर्घायु रखे, यह हमारी हार्दिक अभिलाषा है ।

इस ग्रंथमें ठीक २ प्राचीन सिद्धान्तकी यथावत् छायाका अनुसरण किया गया है । आजकल सिद्धान्तको नहीं समझ इधर उधरकी कपोल कल्पित दाँवार पुस्तकोंको पढ़कर आधुनिक वेदांती कहलानेवाले

कई एक यशोलोलुप अपने मन गढ़न्त अद्वैत-सिद्धान्तका प्रचार कर सिद्धान्तसे अपरिचित लोगोंको भ्रममें डाल देते हैं, जिससे जनतामें असल विद्याका प्रचार होना दिखाई नहीं देता है, यही अविद्याका प्रचार आये दिन अधिकाधिक रूपमें हो रहा है ।

उस ज्वलन्त अविद्या-प्रचारका समूल विनाश करनेके उद्देशसे यह सिद्धान्तानुयायी अत्यन्त सरल नवीन ग्रंथ लिखा गया है, इस पुस्तककी उपकारिता मध्यान्तर्ध्व विवेचक जनतासे अविदित नहीं रहेगी, इसकी मुझे पूर्ण आशा है ।

इसका वर्णन-क्रम मौलिक और सरलता पूर्ण है । इसको सहायतासे जिज्ञासु छात्र अनायास ही अपने पाठ्य विषयको समझ सकेंगे ।

विद्यालय और महाविद्यालयके अध्यापकगण भी इस पुस्तकके माहाय्यसे एक घातका सुगमसे सुगम-तक उपाय-द्वारा विद्यार्थीको समझा देनेमें विशेष सफल हो सकेंगे ।

अनः मिमाणी महोदय हिन्दी भाषिणी जनताके सरल उपायसे मानव जीवनके उद्देशको करनेके अभिलाषियोंके विशेष धन्यवादार्ह हैं ।

हमारी शुभ कामना है कि यह अमूल्य उपहार लोगों-में अत्यधिक आदर उपार्जन करे ।

इस पुस्तकमें चौदह रत्न लिखे गये हैं ।

प्रथम रत्नमें अनुबन्ध-चतुष्टय और साधन-चतुष्टयका विचार किया गया है ।

द्वितीय और कुछ तृतीयमें अनुबन्ध-चतुष्टयका खण्डन और उसका भण्डन किया गया है । अवशिष्ट तृतीय रत्नमें 'तत्त्वम्' पदार्थका विचार किया गया है । चतुर्थ रत्नमें मायाका निरूपण है । पञ्चममें ईश्वर और जीवका निरूपण है । षष्ठमें जीवके विषयमें प्रतिविम्बवादका निरूपण है । सप्तममें जीवके विषयसे अष-च्छेदवादका निरूपण है । अष्टमसे जीवके विषयमें अनिर्वचनीयवादका निरूपण है । नवम और दशममें एकजीववाद और नानाजीववादका निरूपण है । एकादशमें सृष्टि प्रक्रियाका विचार किया गया है । द्वादशमें शाब्दीप्रमाका विचार किया गया है । त्रयो-दशमें ख्यातिका निरूपण है । चतुर्दशमें पंच-कोशविवेक, प्रमाण और अध्यासका निरूपण किया गया है ।

हिन्दी साहित्य सम्मेलनकी परीक्षाका पाठ्य पुस्तक-निर्णायक महोदयका दृष्टि हम इस अनौखी पुस्तककी ओर आकर्षित करना चाहते हैं।

मेरी संशोधकनामें यह पुस्तक लिखी गयी है
अतः इसकी भूल चूकके लिये मैं क्षमा प्रार्थी हूँ।

पं० शिवनारायण झा



मिमामाणी महोदयका संक्षिप्त परिचय

विक्रम संवत् सन् १९५८ में आपका शुभ जन्म कलकत्तेमें हुआ। आपके पिताका नाम श्रीयुक्त थायू रामप्रतापजी मिमाणी है। कलकत्तेमें आपका कारबार सराहनीय है। आपकी रहन सहन सीधी है। आपका आस्तिक भाव भी सदाचारपूर्ण है। शास्त्रमें जिस प्रकार आपकी प्रतिभा शक्ति विलक्षण है, उसी प्रकार व्यापार क्षेत्रमें भी आपकी सूक्ष्म व्यापारियोंके लिये प्रशंसनीय है। आपके सौजन्यसे आपके पिता तथा पितृ-भ्राता थायू सुगमचन्दजी प्रभृति परिवारवाँ सदैव प्रसन्न रहा करते हैं।

पहले आप विचार चन्द्रोदय, विचार सागर, और वृत्ति प्रभाकर आदि हिन्दी भाषाके आदरणीय ग्रन्थका सविधि अध्ययन कर चुके हैं, जिससे आपकी विलक्षण प्रतिभा शक्ति वेदान्तके समस्त सैद्धांतिक विषय यथावत् ग्रहण करके चमक उठी थी।

पञ्चान् वेदांत परिभाषा, पञ्चदशी, सत्त्वानु-

सन्धान आदि वेदान्तके संस्कृत ग्रन्थका आपने सम्यक् अम्यस किया । जिससे दार्शनिक संस्कारका दायर्घ्य और भी अधिक बढ़ गया है । इसके बाद व्यापारिक कार्यभारकी गुरुता रहते हुए भी वर्तमान समयमें आप वेदान्तके अत्यन्त महत्त्वपूर्ण कठिनतम शास्त्र ब्रह्म-सूत्रके शाङ्करभाष्य, और भामिनी नामकी उसकी प्रसिद्ध टीका सपरिश्रम अध्ययन कर रहे हैं । यह आपका शास्त्रीय जीवन है ।

पं० शिवनारायण भा



६

५ १

१९३३

१९ १९

लेखकका वक्तव्य

मैं कोई बड़ा विद्वान् नहीं हूँ। अत्यन्त दुर्बल संस्कृत विद्याका मुझे विशेष ज्ञान भी नहीं है। किन्तु इन दिनों मेरे पूज्य गुरुवर श्रीयुत पं० शिष्य-नारायणजी झासे मैं ब्रह्मसूत्रका शांकरभाष्य और भामती नामकी उसकी प्रसिद्ध टीका पढ़ रहा था। पढ़ते समय एकदिन पण्डितजीने एक ऐसी पुस्तक लिखनेके लिये मुझे आदेश प्रदान किया, जिसमें दर्शन शिरोमणि वेदान्त शास्त्रके सिद्धांतका हिन्दी भाषामें भलीभांति समावेश हो सके।

उनका इस महत्त्वपूर्ण आदेशको सुनकर और अपनी अयोग्यताका अनुमानकर मैं अवाकू रह गया। मेरे मानावलम्बनको हटाते हुए पंडितजीने जब इस पुस्तकके संशोधन करनेका समस्त भार अपने ऊपर लिया, तब उनके आदेशका शिरोधार्य करके जो कुछ भी मुझसे हो सका, मैंने अपने हृदयका उत्साह आप महानुभावोंके सामने रख दिया है। हां, इतना मैं अवश्य कहूंगा कि इस पुस्तकको मैंने उसी

सिद्धान्तका लेकर लिखा है, जो अद्वैत मनका भगवान् शंकरका सर्वमान्य सिद्धान्त है। यद्यपि सरल भाषामें पुस्तक लिखनेके लिये यथाशक्ति परिश्रम किया गया है तो भी अत्यन्त गंभीर विषय रहनेके कारण सबोंके लिये इसका समझना कठिन ही है। क्योंकि उत्कट जिज्ञासा हुए बिना ब्रह्म-योग नहीं होता है। जिन्हें लौकिक वस्तुओं (घन, स्त्री और पुत्र इत्यादि) की तां जिज्ञासा रहती है और ब्रह्म-योगकी जिज्ञासा नहीं रहती है, उनके लिये ब्रह्म-योग होना दुःसाध्य ही नहीं, असम्भव है। और जिन्हें लौकिक वस्तुओंकी जिज्ञासा रहती है तथा ब्रह्म-योगकी भी जिज्ञासा रहती है, उनके लिये भी वास्तव ब्रह्म-योग प्राप्त करना दुःसाध्य है।

किन्तु जिन मज्जनोंकी ब्रह्म-योगकी तां उत्कट जिज्ञासा रहती है और लौकिक वस्तुओंकी सामान्य जिज्ञासा रहती है उनको ही ब्रह्म-योग होता है, यह शास्त्रकी मर्यादा है, और उन्हें यह पुष्पक अवश्य मरल जंघेगा। फिर भी यदि किसी जिज्ञासु मज्जनों-का इस पुस्तक-प्रकाशनमें उपकार हो सकेगा तो मैं

अपने परिश्रमका सफल समझूंगा और भविष्यमें इस प्रकारकी आपकी सेवा करनेके लिये उत्साहित हो सकूंगा । भूल चूकके लिये विज्ञ जन क्षमा करेंगे ।

वेदान्त शास्त्रके अध्ययनसे जो कुछ भी मुझे ज्ञान प्राप्त हुआ है उसके विकशित पुष्पकी अर्द्धा-जलि सर्वशक्तिमान् जगदाधार श्रीकृष्ण भगवान्‌के चरणकमलमें सादर समर्पित करता हूँ क्योंकि:—

“यत्करोषि यदश्नासि, यज्जुहांसि ददासि यत् ।

यत्तपस्यसि कान्तेय तत्कुरुष्व मदर्पणम् ॥

यह भगवान्‌का आदेश है ।

सूरजमल । मम । थ ।



विषय-सूची

— 503 —

पृष्ठ संख्या	विषय	पृष्ठ संख्या
२	उपरतिका हेतु	१७
३	उपरतिकास्व रूप	१७
३	उपरतिका कार्य	१७
३	अधिकारीका खण्डन	११
३	आध्यात्मिक दुःख	१२
४	आधिभौतिक दुःख	१२
४	आधिदैविक दुःख	१२
५	विषयका खण्डन	१३
५	प्रयोजनका खण्डन	१६
५	विहित	२०
५	निषिद्ध	२०
५	नित्य कर्म	२०
५	नैमित्तिक कर्म	२१
५	काम्य कर्म	२१
५	प्रायश्चित्त	२२
९	असाधारण प्रायश्चित्त	२२
९	साधारण प्रायश्चित्त	२२
१०	सम्बन्धका खण्डन	२४
१०	अधिकारीका मण्डन (सिद्धि)	२४
१०	पामर	२९
१०	विषयी	२९

विषय	पृष्ठ संख्या	विषय	पृष्ठ संख्या
मायाका स्वरूप	९४	महाकाश	१२५
माया (अज्ञान) का लक्षण	९५	कूटस्थ	१२५
अज्ञान का विभाग	१०१	जीव	१२६
माया	१०१	ईश्वर	११०
अविद्या	१०२	ब्रह्म	१३१
शक्ति	१०३	आपेक्षिक व्यापक	१३१
ज्ञानशक्ति	१०३	निःआपेक्षिक व्यापक	१३१
क्रियाशक्ति	१०३	केवल विशेषणके धर्मका-	१३६
आवरणशक्ति	१०४	विशिष्टमें व्यवहार	
असत्त्वापादक	१०४	केवल विशेषणके धर्मका-	१३६
अमानापादक	१०४	विशिष्टमें व्यवहार	
विशेषशक्ति	१०५	विशेषण और विशेषके-	१३६
सिद्धान्तमें अज्ञानका निष्कर्ष	१०८	धर्मका विशिष्टमें व्यवहार	
अज्ञानकी भाव-	१०८	चिदाभासको सप्त अवस्था	१३५
रूपताका लक्षण		अज्ञान	१४०
अज्ञानकी भाव-	११३	आवरण	१४०
रूपताका मण्डन		भ्रान्ति या अभ्यास	१४०
ईश्वर और जीवका निरूपण	११५	परोक्षज्ञान	१४०
आभासवाद	१२०	अपरोक्ष ज्ञान	१४१
एष्टान्त	१२२	भ्रान्ति-नाश	१४१
शार्ष्टान्तिक	१२२	अपार हर्ष	१४१
आभासवादके प्रसिद्ध	१२२	सामानाधिकरण्य	१४३
एष्टान्त		मुख्य सामानाधिकरण्य	१४३
श्टाकाश		साध्य सामानाधिकरण्य	१४३
		एक समय आभास और	
		सत्योका भाव	१४४

(प)

विषय	पृष्ठ संख्या	विषय	पृष्ठ संख्या
आभास सादियोंके एक		उद्दान	१८८
शीका मत	१४६	म्यान	१८८
तिथिम्यवाद	१५२	पंच ज्ञानेन्द्रियकी उत्पत्ति	१८९
तिथिम्यवादका रहस्य	१५४	पंच कर्मेन्द्रियकी उत्पत्ति	१९०
उत्पत्तिज्ञानका आश्रय	१५६	सूक्ष्म सृष्टि	१९१
शरीर विषय		पञ्चोक्त्यण-प्रक्रिया	१९२
वक्छेष्ट वाद	१५८	आकाशके पांच तत्त्व	१९५
निर्वचनीयवाद	१६३	वायुके पांचतत्त्व	१९६
एक जीव वाद	१६८	तेजके पांच तत्त्व	१९६
ज्ञाना जीव वाद	१७६	जलके पंचतत्त्व	१९७
मध्यारोप	१८२	पृथिवीके पांच तत्त्व	१९८
मपवाद	१८२	कारण शरीर	१९९
सृष्टि-प्रक्रिया	१८३	सूक्ष्म शरीर	२००
सूक्ष्मपञ्च भूतोंकी उत्पत्ति	१८४	स्थूल शरीर	२००
एक देशी मत	१८६	आनन्दमयकोश	२००
सूक्ष्म-सृष्टि	१८६	विज्ञानमयकोश	२००
अन्तःकरण	१८७	मनोमयकोश	२०१
प्रति	१८६	प्राणमयकोश	२०१
बुद्धि	१८७	अन्नमयकोश	२०१
	१८७	प्राज्ञ	२०२
	१८७	इंद्र	२०४
	१८७	तेजस	२०४
	१८७	द्विष्य गर्भ	२०४
	१८८	जगद्युज	२०९
	१८८	अण्डज	२०९
	१८८	स्वेदज	२०९

विषय	पृष्ठ संख्या	विषय	पृष्ठ संख्या
उक्तिप्र	२०९	असत्-स्यानि	२३०
विद्व	२०९	आत्म-न्याति	२३०
विगद्	२१०	अन्यथा-न्यानि	२३३
शास्त्री प्रमा	२११	सत्-न्यानि	२३५
शक्ति	२१२	अस्यानि	२३६
वाक्यका सारा	२१४	असत्-न्यानिचा रण्डन	२३६
आकांक्षा	२१५	आत्म-न्यानिचा रण्डन	२३७
योग्यता	२१४	अन्यथा-न्यानिचा रण्डन	२३८
मन्त्रिधि	२१५	न-न्यानिचा रण्डन	२३८
संज्ञा	२१६	अन्यानिचादींचा रण्डन	२३९
शब्दभंगा	२१८	अनिश्चयनीय-न्यानि	२४०
अज्ञानाग	२१८	अध्यास	२४३
भाग्ययोग सारा	२१९	संयमक निवृत्ति	२४६
आरति	२२३	अवयव निवृत्ति	२४७
सत्-आत्मपर्य	२२४	संबन्धोक्त विवेक	२५८
सार-आत्मपर्य	२२४	देहात्मशास्त्रीचा आशेष-	
उपदेशोपरिहासकी पकवा	२२५	और उमर ६१ समाधान	२५८
अभ्यास	२२६	कुलनामा	२५९
अभूतता	२२६	अहंकारादालम	२६०
पद	२२७	इन्द्रियात्मशास्त्रीचा आशेष-	
अर्थवाद	२२७	और उमर ६१ समाधान	२६०
उपनि	२२८	आत्म्यात्मशास्त्रीचा आशेष-	
अवयव	२२९	और उमर ६१ समाधान	२६०
मनन	२२९	आत्मद्वयसंबन्धोक्त-पदशास्त्रीचा	
निर्दिष्ट साम्य	२२९	आशेष और उमर ६१ समाधान	२६१
संज्ञाचिह्न निरूपण	२३१	दुर्निश्चय निरूपण	२६४

(च)

विषय	पृष्ठ संख्या	विषय	पृष्ठ संख्या
सावृत्ति	२६५	अर्थार्पण प्रमा	२७८
भिन्न्यञ्जकत्व	२६५	लृष्टार्थार्पण	२७९
स्वराश्रया प्रमा	२६७	श्रुतार्थार्पण	२७९
वाश्रया प्रमा	२६७	अनुपलब्धि प्रमा	२८०
माग	२६७	अर्थार्प्यास	२८२
स्यस्य प्रमा	२६८	स्वरूपाध्यास	२८३
शाश्वता स्वरूप	२७०	वेवल सम्बन्धाध्यास	२८५
मातृगोचर	२७०	सम्बन्ध-सहित सम्बन्धीका-	
पुत्रादिगोचर	२७१	अध्यास	२८५
रनुमिति प्रमा	२७२	धर्माध्यास	२८५
ध	२७२	धर्म-सहित धर्मीका-	
साध्य	२७२	अध्यास	२८६
लंका (हेतु)	२७२	अन्योन्याध्यास	२८६
व्याप्ति	२७३	भेद-भ्रान्ति	२८७
प्रत्यन्त	२७३	कतपि न भोक्तृपनकी	
त्वार्थानुमिति	२७४	भ्रान्ति	२८७
ररार्थानुमिति	२७४	संग-भ्रान्ति	२८७
उपमिति प्रमा	२७७	सत्यत्व भ्रान्ति	२८७



शुद्धाशुद्ध पत्र

शुद्ध	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
४	१७	असक्य	अशक्य
४	२२	साधनोंका	साधनोंको
४	१५	फट	फट्
७	१	कर्मोंक	कर्मोंके
७	६	अयन्	अयात्
१०	४	निध्यासन	निदिध्यासन
११	३	अपने	अपनी
११	१८	विवेका	विवेकी
१२	३	ओर	और
१३	६	मुमुक्षुना	मुमुक्षुना
१४	२२	इन्द्रियोंसे	इन्द्रियोंसे
१५	१५	"	"
१६	२	शान्तिः	शान्तिः
१६	११	प्रयोजन	प्रयोजन
२२	१२	कृच्छ	कृच्छ्
२७	२१	सयोग	संयोग
२८	१३	निदिध्यासिव्यः	निदिध्यासिव्यः
३१	२	दुःख	दुःख

(=)

शुद्ध	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
और	१४	और	और
तिर्यक्	१७	तिर्यक्	तिर्यक्
और	२२	आ	और
पूर्व	१	पूर्व	पूर्व
रूप	८	रूपा	रूप
निष्पिद्ध	७	निष्पिद्ध	निष्पिद्ध
भगवानने	४	भगवानने	भगवानने
अधिकारी	६	अधिकार	अधिकारी
प्रज्ञा	१२	प्रज्ञा	प्रज्ञा
निरवयव	१८	निरवयव	निरवयव
कारणत्व	१०	कारणत्व	कारणत्व
निर्ममे	१	निर्ममे	निर्ममे
सुवन	१३	सुवन	सुवन
और	१७	और	और
निरवयव	३	निरवयव	निरवयव
परमाणु	१	परमाणु	परमाणु
प्रतिचिम्बि	६	प्रतिचिम्बि	प्रतिचिम्बि
(आवृत) हो	१५	(आवृत) हो	(आवृत हो)
मा	२०	मा	ममा
चिदाभास	२०	चिदाभास	चिदाभास
चिदाभास	५	चिदाभास	चिदाभास

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
१३५	१	अभास	अभास
*१३५	१८	विशेषके	विशेषके
१३८	१२	अधिष्ठान	अधिष्ठान
१३९	१६	कृतस्य	कृतस्य
१४०	१३	भान्ति	भान्ति
१६२	१	इ	ई
१६५	१७	अनिका	अनुतिष्ठा
१६६	२०	दुःख	दुःखी
१६७	१५	दुःखा	दुःखी
१६९	६	असम्भव	असम्भव
१७०	१५	निवृत्ति	निवृत्ति
१८७	१५	वृत्ति	वृत्ति
१९१	१०	गुहा	गुहा
१९९	२१	युक्त	युक्त
२००	३	शरीर	शरीर
२००	४	सामान	सामान
२०३	२	वासनामय	वासनामय
२०५	४	स्वप्नावस्था	स्वप्नावस्था
२०५	१५	मूढस्य	मूढस्य
२०७	८	विराट्का	विराट्का
२०७	२२	मुत्तुत्तेके	मुत्तुत्तेके

पृष्ठ	दृष्टि	आशुत	मुद्र
०१	१५	मुद्र	मुद्र
११	८	कन्दलना	कन्दलना
१६	१५	मौषण	मौषण
१७	१०	शिरोको	शिरोको
१८	११	मौनिक	मौनिक
११९	९	उग्र-भारो	उग्र-भारो
२२३	१४	जनममुद्रापदं	जनममुद्रापदं
२२४	१५	वह्मपदं	वह्मपदं
२२७	६	शङ्खपदं	शङ्खपदं
२३०	९	पुष्पोपदं	पुष्पोपदं
२४७	२१	मंथपदं	मंथपदं
१५८	१४	देहात्मवादी और	देहात्मवादीका आशेष और
२५९	२१	होनेपर	होनेपर
२६०	२	कर्मका	कर्मका
२६०	२	भागनेवाला	भागनेवाला
२६०	११	स्फटिकः	स्फटिकः
२६०	१८	तो ठान	तो अविष्टान
२६१	१०	ओत्रि	ओत्र
२६२	७	प्रणात्मवादीका	प्रणात्मवादीका

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
२६२	७	क्षुत्पिपासावान्	क्षुत्पिपासावान्
२६२	११	सुपुत्ति	सुपुत्ति
२६४	१	होता है	होती है
२६४	५	अवस्थामे	अवस्थामे
२६६	५	निर्गुणस्थ	निर्गुणस्थ
२६६	९	महर्	अहम्
२६७	१७	चक्षु	चक्षु
२६८	१	प्रज्ञास्म	प्रज्ञास्मि
२७०	१	अपाधिना	अपाधिना
२७२	७	धूमवान्	धूमवान्





True Copy

THE BENARES HINDU UNIVERSITY,
CENTRAL HINDU
COLLEGE. Dated Benares 18-1-1930

I have seen some of the pages of "ब्रह्मसूत्रम्"
The work is a well reasoned presentation of the
principles of Shankara Vedanta. I recommend
it to all those who feel interested in the logic
of the different schools of this great branch of
Indian Philosophy.

Acharya Dhrub
Principal &
Pro-Vice-Chancellor,
Hindu University
Benares.

"ब्रह्मसूत्रम्" नाम ब्रह्मसूत्रमिदं ब्रह्मसूत्रम्
ब्रह्मसूत्रम् नाम ब्रह्मसूत्रम् । ब्रह्मसूत्रम्
ब्रह्मसूत्रम् नाम ब्रह्मसूत्रम् ।

ब्रह्मसूत्रम् नाम ब्रह्मसूत्रम्

ब्रह्मसूत्रम् नाम ब्रह्मसूत्रम्

ब्रह्मसूत्रम् नाम ब्रह्मसूत्रम्

२२-१-३०

तत्वमें किसी प्रकारके अज्ञानका सम्पर्क नहीं है अर्थात् अवच्छेदवाद, आभासवाद, प्रतिबिम्बवाद, अनिर्वाचनीयवाद इन चारोंमेंसे किसीका वास्तवमें अनुमात्रसे भी जिस तत्वमें सम्बन्ध नहीं है जो तत्त्व ज्ञान रूप और मोक्ष स्वरूप है उस तत्त्वको मैं नमस्कार करता हूँ ।

ग्रन्थके प्रारम्भमें अनुबन्ध दिखाये जाने हैं । इस नियमके अनुसार मैं भी प्रथम अनुबन्धचतुष्टयका ही निरूपण करना हूँ । अधिकारी, सम्यन्ध, विषय, प्रयोजन यह अनुबन्ध-चतुष्टय (अनुबन्धके चार भेद) कहे जाते हैं । अर्थात् (१) इस शास्त्रका किन लक्ष्णोंसे युक्त पुरुष अधिकारी है ! (२) इस शास्त्रमें जिस वस्तुका प्रतिपादन है उस वस्तुसे इस शास्त्रका क्या सम्बन्ध है ! (३) तथा इस शास्त्रका, क्या प्रतिपाद्य विषय है ! (४) इस शास्त्रका क्या प्रयोजन है ! इस प्रकार अनुबन्ध-चतुष्टयके ज्ञान होजानेपर जिज्ञासुकी किसी भी शास्त्रमें प्रवृत्ति देखी जाती है अतः प्रथम इसीका विचार करना समुचित है ।

अधिकारी

जिस पुरुषने जन्म जन्मान्तरोंमें अनेक निष्काम कर्म द्वारा सगुण अथवा निर्गुण ब्रह्मकी उपासना करके अपने अन्तःकरणके मल और विशेष दोषोंको निवृत्त कर दिया है और जिसके अन्तःकरणमें केवल आवरण दोष रह गया है जिससे सत्, चित्, आनन्द, असङ्ग, इदृश्य, विभु जो अपना स्वरूप है उस वास्तव स्वरूपको अन्तःकरणकी वृत्ति विषय नहीं करती है अर्थात् आत्माके उस स्वरूपका ज्ञान नहीं होना है, वैसा आवरण दोषयुक्त और साधन-चतुष्टयसम्पन्न जो पुरुष है वही अध्यात्म-विद्या या ब्रह्म-विद्याका अधिकारी है ।

प्रथम रत्न

सम्बन्ध

इस शास्त्रमें जिस वस्तुका प्रतिपादन किया गया है वह तो इस शास्त्रका प्रतिपाद्य है और शास्त्र उसका प्रतिपादक है इस तरह शास्त्र और उसके विषयका प्रतिपाद्य-प्रतिपादक भाव सम्बन्ध है।

विषय

ग्रांथ और प्रसंगी पदका इस शास्त्रका विषय है।

प्रयोजन

अविद्या सहित परब्रह्म की निवृत्ति और परमानन्दकी प्राप्ति ही इस शास्त्रका प्रयोजन है।

अथ प्रसङ्गवशान् साधन-चतुष्टय (चार प्रकारके साधन) का निरूपण करने हैं। विवेक, धैर्य, पटुत्व, प्रतिपत्ति तथा मुमुक्षुता ॥ चारोंको प्रसङ्गवशान् साधन-चतुष्टय कहने हैं।

विवेक

आत्मा अविनाशी, अचल और व्यापक है तथा इन पदार्थ विनाशी, चल और परिच्छिन्न हैं।" इस प्रकारके ज्ञानको विवेक कहने हैं।

शंका—जिस पुरुषको, आत्मा अविनाशी, अचल, दिव्य और वसन्त भिन्न सब पदार्थ नाशवान, चल और परिच्छिन्न हैं इस तरहका ज्ञान हो चुका है उसको इस शास्त्रमें प्रवृत्ति नहीं होगी, क्योंकि आत्मा-को अविनाशी आदि सिद्ध करना ही वेदान्त शास्त्रका प्रयोजन है तो ना प्रथमसे ही सिद्ध है कि कोई आत्मा प्रयोजन काही नहीं है और बिना प्रयोजनके मूर्खही भी कहो प्रवृत्ति नहीं देखी जाती है इस विवेक विचारके लक्षणमें साधन-चतुष्टयका प्रथमसाधन विवेक नहीं पटता।

समाधान—यदि यह ज्ञान निश्चयात्मक हो तो अधिकारी न बन सके परन्तु वह 'विवेक' जो ब्रह्म मीमांसाके प्रथम हो सिद्ध है वह संशय, विपर्यय (भ्रम) से ग्रस्त होनेके कारण अधिकारियोंको "अहं ब्रह्मास्मि" ऐसा निश्चयात्मक ज्ञान नहीं है इस तरह सामान्य रूपसे विवेक रहने पर भी विशेषरूपसे विवेक नहीं है इसलिये सामान्य रूपसे विवेक अधिकारियोंके लक्षणमें रह सकता है ।

वैराग्य

इस लोकसे लेकर ब्रह्मलोक पर्यन्तके जो विषय-भोग हैं उनके त्यागनेकी जो इच्छा है उसे वैराग्य कहते हैं ।

शंका—इस लोकके और परलोकके जो विषय-भोग हैं उनमें जब मिथ्यात्वका निश्चय हो जाय तब ही उन विषयभोगोंसे विरक्तता हो सकती है सो मिथ्यात्व निश्चय वेदान्त शास्त्रके निरन्तर, दीर्घ कालनक, आदर पूर्णक अभ्यासके बिना असम्भव है इस लिये वेदान्त शास्त्रके विचारके प्रथम मिथ्यात्व निश्चयसे उत्पन्न होनेवाला जो वैराग्य है वह अधिकारियोंके लक्षणमें कैसे रह सकता है ?

समाधान—यद्यपि मिथ्यात्व : निश्चय वेदान्त शास्त्रके बिना विचारसे असम्भव है, तथापि विषयोंमें दोषदृष्टि रूप जो वैराग्य है अर्थात् विषयोंमें बार बार दोषको देखनेसे जो घृणा दृष्टि होती है उसीको दोष दृष्टिरूप वैराग्य कहते हैं, वही वैराग्य अधिकारियोंके लक्षणमें विवक्षित है ।

पद सम्पत्ति

शत्रु, दम, भद्रा, समाधान, निनिष्ठा और उपरति इन छः साधनोंकी पद सम्पत्ति कहते हैं ।

शम

मनको, विषय भोगोंसे जो रोकना है उसे शम कहते हैं।

दम

इन्द्रियोंको विषयोंसे जो रोकना है उसे दम कहते हैं।

भद्रा

श्रुति, स्मृति, पुराणोंमें तथा श्रोत्रिय, ब्रह्मनिष्ठ गुरुमें जो विश्वास है उसे भद्रा कहते हैं।

समाधान

मनके विशेषका जो अभाव है उसे समाधान कहने हैं।

उपरति

विषयोंमें ग्लानि तथा भोगकी जो अनिच्छा है उसे उपरति कहने हैं।

तितिक्षा

गर्मी, सर्दी, भुखा, तृपा इत्यादिको सहन करनेकी जो शक्ति है उसे तितिक्षा कहते हैं। इन पूर्वोक्त छः साधनोंके समुदायको षट् सम्पत्ति नामका एक साधन कहते हैं।

मुमुक्षुता

सत्, चित्, आनन्द स्वरूप ब्रह्मको प्राप्ति और अविद्यासहित-जगत्-की निवृत्तिकी जो इच्छा हो उसे मुमुक्षुता कहते हैं।

इस साधन-चतुष्टयसे युक्त, मल और विशेष दोष रहित, एकमात्र आवरण दोष सहित जो पुष्प है वही ब्रह्मविद्या या वेदान्त शास्त्रका अधिष्ठात्री हो सकता है।

प्रश्न—जीवको श्रुति, स्मृति, पुराण तथा इतिहासोंमें निश्च,

आनन्दस्वरूप आत्मा नामसे प्रणिपादन किया है सो आत्मा रूप जीव तो सभीको मिल्य प्राप्त हो है फिर उस स्वरूपको प्राप्तिके लिये इस दुर्गमिगम वेदान्त शास्त्रमें किसोकी भी क्यों प्रवृत्ति होगी ? जो धम्नु प्रथमसे प्राप्त नहीं उसको प्राप्ति को आ सकते है और जो पूर्वसे ही प्राप्त है उसको प्राप्ति कैसे बन सकते है ?

समाधान—यद्यपि जीवका मिल्य आनन्द स्वरूप प्राप्त हो है अप्राप्त नहीं है तथापि जैसे किसी पुरुषके गलेमें आभूषण वर्तमान है पर धर्मसे उसे ज्ञान हो रहा है कि मेरे गलेका आभूषण खो गया है, अब वह उमके लिये महान् विचल हो रहा है पश्चात् किसी दूरमें जो उमके गलेका आभूषण देकर रहा हो “तुम्हारे गलेमें ही आभूषण है” ऐसा कहा जाता है तब कम पुरुषको उस खोये हुए (अज्ञान) आभूषणकी प्राप्ति होती है और वह कहने लगता है कि मेरा खोया हुआ आभूषण मिल गया। यद्यपि वह प्राप्तीही प्राप्ति है, अज्ञान कल्पित ही था, वैसे अनादि अनिर्वचनीय अविनाशके कल्पित नाशालय-सम्बन्धमें जीवका मिल्य प्राप्त मनु, चित्, आनन्द-स्वरूप विमृश मा हो गया है तब वह जीव धामिमें अर्थात् आत्मा, अनात्माके अन्विष्टमें अपनेकी संसारी कर्मा भोला दुःखी सुखी इत्यादि समझ रहा है और अनादिबालके अध्यासमें स्थूल, सूक्ष्म तथा काय शरीरोंको और उन शरीरोंके धर्मोंको अपनेमें आरोप-णके शरीरोंके जन्म, मरणोंको अद्वय ही जन्म, मरण और स्वयं मुक्त, दुःखोंको अद्वय ही मुक्त, दुःख आदि समझता हुआ मरन-विचल होता है।

पश्चान् किसी पुण्य कर्मोंके परिपाकसे तथा ईश्वर या सद्गुरु-
की कृपासे जब निरन्तर, दीर्घ काल तक आदरसे वेदान्त शास्त्रका
श्रवण, मनन, निदिध्यासन करता है तब अपने वास्तव स्वरूप सत्,
चित्, आनन्द, समस्त उपाधियोंसे अपरिच्छिन्न, अनन्त, चेतन्य, एक-
रस, अद्वितीय, उदासीन, स्वप्रकाशस्वरूपका साक्षात्कार होता है।
अथत् एदं निश्चय करता है, ऐसा एदं निश्चय करना हा साक्षात्कार
है और वही अविद्याका निवृत्ति है। यद्यपि आवरण तथा विशेष
शक्तिशालिनी अविद्याकी आवरण-शक्ति का आत्म-स्वरूपके साक्षात्कार
होनेपर निवृत्त हो जाती है किन्तु विशेष शक्ति जीवके प्रारब्ध
कर्मोंके नाश होनेपर हो निवृत्त हो सकती है पहले, नहीं तथापि
केवल बाधिनानुवृत्ति को तरह विशेष-शक्ति रहती है। संसार
तो व्यवहार दशामें जीवन्मुक्तको भी दोखना है किन्तु उनको
बसका मिथ्या रूपसे सदैव निश्चय रहता है इसी बाधिन (निश्चित-
मिथ्या वस्तु) को प्रतीतिको बाधिनानुवृत्ति कहते हैं। जैसे किसी
पुरुषको नेत्र-दोषके कारण एक चन्द्रमामें दो चन्द्रमाका ज्ञान होने
लगाना है किन्तु उस समय यदि कोई उससे पूछे कि चन्द्र कितने
हैं ता वह पुरुष एक ही चन्द्रमा है ऐसा ही उत्तर देता है क्योंकि
उसको दो चन्द्रमा तो मिथ्या (दावठन) ही दोख पड़ने हैं ऐसा निश्चय
रहता है दो की प्रतीति-भाव है, निश्चय तो एक ही चन्द्र का है।
इस प्रकारको बाधिनानुवृत्तिको तरह संसार दशाका व्यवहार भी
जीवन्मुक्तको रहता है। वह व्यवहार भोगों-द्वारा प्रारब्ध
कर्मोंके नाश हो जानेपर निवृत्त हो जाता है तब उन्हें विदेह मुक्ति

प्राप्त हो जाती है जो परमज्ञका स्वरूप है। जीवन्मुक्त अवस्थामें किये गये कर्मों से उनका कोई भविष्यके लिये संचित नहीं बनता है। यद्यपि दग्ध-बीजकी तरह उनके विधि, निषेध किसी भी कर्ममें सुख, दुःख उत्पन्न करानेकी शक्ति नहीं रहती है तो भी उनकी प्रवृत्ति शास्त्रानुसूत ही होती है। और सत्त्वगुणके आधिक्य होनेसे तथा रजो-गुण, तमो-गुणके लेशमात्र रहनेपर वैराग्य उत्पन्न होता है और वैराग्यके पूर्ण विकास होनेपर जीवन्मुक्त-अवस्थाके विलक्षण सुखका अनुभव होता है, अतः गजस, तामस कार्य तो शरीरके विनष्ट हो जाते हैं। सांसारिक भी जो कार्य उनके द्वारा किये जाते हैं वे भी प्रायः सात्त्विक ही किये जाते हैं निषिद्ध नहीं, यदि कदाचित् उनसे निषिद्ध कार्य हो भी जाय तो उसे उनके पूर्व-जन्मका प्रारब्ध ही समझना चाहिये।

शंका—मोक्षके लक्षणके दोनों अंशोंमें परस्पर विरोध है क्योंकि जो परमानन्दकी प्राप्ति भावरूप है सो दुःख निवृत्तिस्वरूप अभाव कैसे हो सकता है। यदि परमानन्दकी प्राप्ति रूप मोक्षसे भिन्न अविद्याकी निवृत्ति हो तो “एकमेवाद्वितीयम्” इस अद्वैत-मतका व्याघात होगा और द्वैत-मतका स्थापन हो जायगा।

समाधान—कल्पित वस्तुकी निवृत्ति उस वस्तुके अधिष्ठान स्वरूप ही होता है अभाव रूप नहीं होता है। जैसे रज्जुमें कल्पित सर्पकी निवृत्ति उस सर्पका अधिष्ठान जो रज्जु है तत्स्वरूप ही है रूप नहीं, वैसेही कल्पित अविद्या-सहित दुःखोंकी निवृत्ति अविद्या-सहित दुःखोंका अधिष्ठान जो परमानन्दस्वरूप

हे उससे भिन्न नहीं है तत्त्वरूप हे जनः मोक्षके लक्षणमें भाव और अभावके विरोधका प्रश्न नहीं उठ सकता है ।

वास्तवमें, परमार्थ दृष्टामें तो बंध, मोक्ष, अविद्या और अविद्याकी निवृत्ति आदि कोई पदार्थ भी आत्मासे भिन्न नहीं है, बन्ध, मोक्ष आदि सब कल्पित हैं प्रतीत मात्र हैं । जैसे अविद्याकी कथामें हीन जानिको सख्यन्धसे राधेदत्त अर्थात् राधाके पुत्रकी प्रतीति मात्र थी जब एकान्तमें मूर्ख भगवान् और कुन्तीने कहा कि तुम राधाके पुत्र नहीं मेरे पुत्र हो" यह सुनकर अपनी हीन जानिको छोड़कर भ्रमिय मानिका अभिमान करना हुआ उत्कर्षको प्राप्त करना है उसी प्रकार कल्पित अविद्याके सम्बन्धसे अपनेमें जीवन्म आदिकी प्रतीति होनी है जब किसी सद्गुरुने " तप्यमसि " आदि महावाक्योंको सुनकर अपने निरुद्ध जीवत्त्व छोड़कर अपने ब्रह्मत्त्वका अवरोध (साक्षात्कार) करके उत्कर्षको प्राप्त करना है और कृष्णकृष्ण होना है ।

बैराग्य, नरसंशोध, उपनि, इन पदार्थोंके हेतु क्या है ! स्वल्प क्या है ! और इनसे क्या कार्य होने है ! अर्थात् इनमें परस्पर नाशनाश क्या है ! वे साथ ही रहने हैं ! या इनका परस्पर विरोध भी होता है !

बैराग्यका हेतु

द्विष्योर्द्वे दोष देखना बैराग्यका हेतु है अर्थात् द्विष्योर्द्वे दोष दोष देखनेसे बैराग्य उत्पन्न होता है ।

बैराग्यका स्वरूप

द्विष्योर्द्वे त्याग करनेकी जा इच्छा है वही बैराग्यका स्वरूप है अर्थात् उस इच्छाको ही बैराग्य कहते हैं ।

वैराग्यका कार्य

विषयोंमें दोनता नहीं हो यह वैराग्यका कार्य है।

तत्त्वबोधका हेतु

वेदान्त शास्त्रके श्रवण, मनन, निध्यासन यह तीन तत्त्वबोधके हेतु हैं अर्थात् इन तीनोंका यथावत् परिशोधन करनेसे तत्त्वबोध होता है।

तत्त्वबोधका स्वरूप

सत्य और मिथ्या पदार्थके विवेकका ही तत्त्वबोध कहते हैं अर्थात् प्रज्ञा सत्य है उससे भिन्न सारा प्रमाण्ड जगत् मिथ्या है ऐसा जो दृढ़ निश्चय रसीको तत्त्वबोध कहते हैं।

तत्त्वबोधका कार्य

तत्त्वबोध होनेसे अम्योम्य अभ्यासरूप भ्रान्तिकी जो निवृत्ति हो जाती है यह तत्त्वबोधका कार्य है जो भ्रान्ति सारे अनर्थका कारण है।

उपरतिका हेतु

यम, नियम आदि जो योगाभ्यासकी प्रक्रिया है यह उपरामका हेतु है अर्थात् यम, नियम आदि साधनके होनेसे उदग्नि होता है।

उपरतिका स्वरूप

चित्तकी वृत्तिका जो रोकना है वहो उपरतिचा स्वरूप है अर्थात् विषयोंसे समस्त चित्तवृत्तिकी रोककर रखनेको उपरति कहते हैं।

उपरतिका कार्य

व्यवहारके भली प्रकार, विचारका उपरतिचा कार्य कहते हैं अर्थात्

उपरति होनेसे सांसारिक व्यवहार कुछ भी नहीं किया जाता है।

ब्रह्मलोकको भी तृणके समान समझना यह वैराग्यकी अवधि है, तथा अपने आत्माके समान दूसरोंकी आत्माको समझनेकी दृढ़ता हो जाय तो तत्त्वबोधकी अवधि हो जाती है। निद्राके समान जब विषयोंकी विस्मृति हो जाय अर्थात् निद्रा-अवस्थामें, जैसे विषयोंका अभाव रहता है वैसे ही जब जाग्रत-अवस्थाके भी विषयोंका अभाव हो जाय अर्थात् किसी भी विषयोंका स्मरण न करे तब उपरागकी अवधि होती है। इस प्रकार वैराग्य, तत्त्वबोध तथा उपरति इन तीनोंमें भूनाधिक्य है, और ये कहीं २ साथ भी रहते हैं कहीं विमुक्त भी रहते हैं, उत्तम-तपस्याका फल है कि ये तीनों परिपक्व होकर साथ रहें। इस प्रकार इस अध्यात्म-शास्त्रके अनुबन्ध-चतुष्टय और साधन चतुष्टयका निरूपण स्वरूप प्रथमस्तोत्रम् हुआ। * * *

अधिकारीका स्वर्णदण्ड

पूर्वोक्त अनुबन्ध चतुष्टयमें की गई फिरभी पूर्ववर्षीकी सविस्तर रांक्षाओंका निराकरण करते हैं।

शंका—मुमुक्षुताका लक्षण—जो “अविद्या-सहित प्रपञ्च (जगत्) की निवृत्ति तथा परमानन्दकी प्राप्तिकी इच्छा” है। उसका प्रथम अंश अविद्यागीमें सर्वथा असम्भव है क्योंकि कोई भी विवेक पुरुष यह नहीं चाहता है कि यह सुख-जनक, धन, जन-सम्पन्न जगत् का विनाश हो क्योंकि उसमें चित्तकी स्वाभाविक अनुकूल वृत्ति रहती है वनां सब लोगोंकी यही अभिलाषा होनी है कि मेरे एक भी दुःख किसी समय न रहे क्योंकि दुःखोंमें चित्तकी स्वाभाविक अनिच्छा-वृत्ति

रहती है अतः जिज्ञासुको जगत्का विनाश अभिलषित नहीं है किन्तु समस्त दुःखोंकी निवृत्ति ही अभिलषित है। वह दुःख आध्यात्मिक, आविभौतिक और आविदैविक भेदसे तीन प्रकारके हैं।

आध्यात्मिक दुःख

इस जोषात्मामें अपने आप जो दुःख हों किसी दूसरोंके द्वारा न हों उसे आध्यात्मिक दुःख कहते हैं वह दो प्रकारके होते हैं (१) बाह्य, (२) आन्तर। कष्ट, वित्त, वायु जो शरीरके घातु हैं उनके वैषम्यसे जो ज्वरदि रोग (व्याधि) उत्पन्न होते हैं वह बाह्य दुःख हैं। काम, क्रोध, लोभ, मोह, इच्छा, द्वेष, किसी अभिलषित विषयकी अप्राप्तिसे उत्पन्न चिन्ता इत्यादि जो केवल मनके घर्म हैं उनसे जो दुःख उत्पन्न होते हैं वह आन्तर (आधि) दुःख हैं।

आधिभौतिक दुःख

सिंह, सर्प, पशु, पक्षी, आदि किसी भूतों (प्राणियों) के द्वारा जो दुःख उत्पन्न हों उसे आविभौतिक दुःख कहते हैं।

आधिदैविक दुःख

भूत, प्रेत, यमराज, कर्पा, शीत, आतप, इत्यादि देवोंके द्वारा जो दुःख हों उसे आविदैविक दुःख कहते हैं। उपर्युक्त तीन प्रकारके दुःखोंकी निवृत्ति ही पुरुषार्थ (पुरुषोक्ता वाञ्छित) है। अतः मुमुक्षु-का प्रथम अंश अधिकारीमें नहीं रह सकता है, और यह कहना कि विना अविद्या-सहित जगत्के विनाशसे इन विविध दुःखोंकी निवृत्ति नहीं हो सकती, अतः जगत्की निवृत्ति वाञ्छित है, ठीक नहीं होगा क्योंकि आयुर्वेद शास्त्रके अनुसार आहार-विहार रखनेसे बाह्य

आध्यात्मिक दुःख, तथा मन्त्र-शास्त्रों के मननसे और मन्त्र (माला) वन्दन, वसिन्ता (स्त्री) आदि सुखजनक विषयों के प्राप्त होनेसे आन्तर आध्यात्मिक दुःख विनष्ट हो सकते हैं । उसी प्रकार तीन शास्त्रों के अनुसार रहन सहनसे आध्यात्मिक दुःख और मन्त्र शास्त्रों के पूर्ण-तथा ज्ञानसे और उसके उपयोगसे आधिदैविक दुःख विनष्ट हो सकते हैं । इसी प्रकार मुमुक्षुताका द्वितीय अंश जा "परमानन्द (ब्रह्म स्वरूप) की प्राप्ति की इच्छा" है यह भी अधिकारीमें संभव नहीं है क्योंकि पहले जिस वस्तु का ज्ञान रहता है उसी वस्तु के प्राप्त करने की इच्छा होती है देशान्तरमें विद्यमान अपने जो अनुभूत (ज्ञान) नहीं है ऐसे वस्तुओं के पाने की इच्छा किसी की भी नहीं होती है ।

इसलिए प्राप्त ज्ञान नहीं होने के कारण उसके प्राप्त करने की इच्छा नहीं हो सकती है और जिस पुरुष का ब्रह्म ज्ञान है वह मुक्त ही है वह तो सुखी मायका अधिकारी नहीं बन सकता है । अज्ञान प्रज्ञा के प्राप्त करने की इच्छा नहीं होने के कारण "मविद्या सहित प्रवचन (जगत्) की निवृत्ति तथा परमानन्द प्राप्ति रूप" जो मोक्ष है ऐसे मोक्ष को कोई नहीं चाहता है इस प्रकार मोक्ष का अधिकारी असंभव है और अधिकारी नहीं मिलनेसे मोक्ष के लिए जो शास्त्र बनाए गए हैं वह शास्त्र व्यर्थ हैं ।

विषय का खण्डन

जो ब्रह्म का एकता ही हम शास्त्र का विषय है' यह संधा असंभव है क्योंकि जो ब्रह्म तो सुख, दुःख का भोला, राग-द्वेष, लोभ-परिच्छिन्न, (एक देशी) नाना (अनेक) है उसके ठीक विरुद्ध

स्वभाव प्रकाश है अर्थात् प्रकाशसुख दुःखका अभोक्षा, राग, द्वेष गदित अपरिच्छिन्न (व्यापक) एक है । इसलिए इन दोनोंकी अन्वष्टान, प्रकाशकी तरह परस्पर अत्यन्त विरोध रहनेके कारण एकता असंभव है । प्राणिमात्रके शरीरोंमें जीव एक ही है ऐसा कहें तो एकके सुखी होनेसे प्राणिमात्रको सुखी होना चाहिये, या एकके दुःखी होनेसे सबको दुःखी होना चाहिये, यह अलग २ सुख दुःखकी वसंमान व्यवस्था संसारमें नहीं रहनी चाहिये, और यदि यह कहा जाय कि सुख दुःख आदि अन्तःकरणके धर्म हैं सो तो अनेक हैं इसलिए संसारमें कोई सुखी और कोई दुःखी रहता है और उन अन्तःकरणोंका साक्षी (प्रकाशक) एक ही है उस “एक साक्षीका एक प्रकाशसे एकता हो सकती है” यह भी असंगत है क्योंकि इस शरीरमें जीवसे भिन्न, अन्य कोई साक्षी उपलब्ध नहीं होता है अतः साक्षीका मानना गन्ध्या-पुत्रका मानना है । यदि जीवसे भिन्न शरीरमें कोई साक्षी भी है ऐसा मान लें तो भी प्रत्येक शरीरमें जीवकी तरह अलग २ एक २ साक्षी मानना पड़ेगा अन्यथा सब शरीरोंमें एक ही साक्षी मान लेनेसे किसी एक जीवके सुखके ज्ञानके समय सब जीवको सुखका ज्ञान होना चाहिये या किसीके दुःखके ज्ञानके समय सबको दुःखका ज्ञान होना चाहिये क्योंकि सुख दुःख आदि जो आन्तर धर्म हैं उनका ज्ञान दूसरी किसी इन्द्रियोसे नहीं हो सकता है । शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्ध इन पांच विषयोंके अनुभवरूप (प्रत्यक्ष) ज्ञान क्रमसे श्रोत्र, (कर्ण) त्वचा, नेत्र, रसना (जिह्वा) और घ्राण (नाक) इन पांच इन्द्रियोंसे होते हैं । सुख, दुःख इच्छा,

हो प, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, भावना, संस्कार इन आन्तर धर्मों के प्रत्यक्ष रूप (अनुभव रूप) ज्ञान उपर्युक्त पंच इन्द्रियों से नहीं होते हैं और अन्तःकरण के द्वारा भी सुख दुःख आदिओं का प्रत्यक्ष (अनुभवात्मक ज्ञान) नहीं हो सकता, क्योंकि अन्तःकरण तो उपर्युक्त सुख, दुःख आदि आन्तर धर्मों का आश्रय है अर्थात् उक्त आन्तर धर्म वसमें आश्रित हैं क्योंकि अन्तःकरणमें ही सुख दुःख आदि उत्पन्न होते हैं यह वेदान्त का सिद्धान्त है, आश्रित होने के कारण सुख दुःख आदि अन्तःकरण के अत्यन्त निकटवर्ती भी है । नियम यह है कि जो वस्तु जिन इन्द्रियों में आश्रित हो उन इन्द्रियों द्वारा उससे भिन्न वस्तुओं का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, उनका नहीं, अतः सुख, दुःख, आदि अन्तःकरण में आश्रित होने के कारण अन्तःकरण के द्वारा सुख दुःख आदिका प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं हो सकता है जैसे नेत्र के आश्रित ता अत्यन्त समीपवर्ती वस्तु का उस नेत्र के द्वारा प्रत्यक्ष नहीं होता है । किसी भी इन्द्रियों द्वारा अपने स्वरूप का तथा अपने आश्रित धर्मों का प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता है इस नियम के अनुसार यह धर्माकार करना पड़ेगा कि सुख दुःख आदिका जो जीवमात्र को प्रत्यक्ष ज्ञान हो रहा है वह ज्ञान एकमात्र साक्षी के द्वारा ही हो सकता है वह साक्षी यदि सब शरीरों में एक ही रहे तो सब शरीरों के सुख दुःख आदिका ज्ञान (ज्ञान) प्रत्येक जीव को होना चाहिये क्योंकि सब शरीरों का साक्षी एक ही है उसी के द्वारा समस्त शरीरों के सुख, दुःख का ज्ञान हो सकते हैं तो तो यह भी अनुभव विम्ब है, इसलिये सुख, दुःख आदि आन्तर धर्मों के प्रकाशक साक्षी प्रत्येक अलग अलग शरीर में प्रत्येक

अलग अलग मानने पड़ेंगे। तब तो "महितेऽपि तथुने न व्याधि शातिः"

इस लोकोक्तिके अनुसार जीवसे भिन्न साक्षी माननेपर भी प्रत्यक्ष के साथ साक्षीको एकता नहीं हो सकती है क्योंकि प्रत्यक्ष एक है और साक्षी अनेक मानने पड़ेंगे तब परस्पर विरुद्ध होनेके कारण इन दोनोंकी एकता सर्वथा असम्भव है इस प्रकार मोक्षके प्रनिपादक शास्त्रके विषयका खण्डन हो जानेसे इसप्रमथ्य को तरह अन्य भी मोक्ष-प्रनिपादक वेदान्त ग्रन्थ व्यर्थ हैं।

प्रयोजनका खण्डन

"अविद्या (अज्ञान) सहित समस्त प्रपञ्च (जगत्) की निवृत्ति और परमानन्दकी प्राप्ति ही इस शास्त्रका प्रयोजन है" यह भी सर्वथा असम्भव है किसी शास्त्रक अध्ययनसे जा ज्ञान होगा उस ज्ञानसे कल्पित (मिथ्या) वस्तुको ही निवृत्ति (विनाश) हो सकेगा सन् (यथार्थ) वस्तुको निवृत्ति नहीं हो सकेगी क्योंकि किसी भी ज्ञानसे कल्पित (भ्रान्त) वस्तुका ही विनाश देखा जाता है। अकल्पित (सन् वस्तु) का विनाश किसी ज्ञानसे नहीं देखा जाता है जैसे—रज्जु (रस्सी) के ज्ञानसे उस रज्जुमें हो जा कल्पित सर्प है उसीकी निवृत्ति होती है किन्तु रज्जुके ज्ञानसे यथार्थ सर्पका विनाश (निवृत्ति) नहीं होता है, अतः प्रथम यह सिद्ध करना होगा कि यह दृश्यमान अनन्त प्रकारके समस्त प्रपञ्च (जगत्) कल्पित है सत्य नहीं है तब प्रज्ञाज्ञानसे इनको निवृत्ति हो सकती है, तो यह जगत् सबको सत्य रूपसे दीख रहा है और उपनिषद्

जैसे—अपौरुषेय (अनादि) शास्त्रोंमें इस जगन्मयी उत्पत्ति कही गई है।

जैसे—“तस्माद्वा एतस्माद्वात्मन आकाशः संभूतः” इत्यादि श्रुति हैं, तथा इस जगन्मये अनुपठ क्रियात्मक सृष्टि हाथो दिखाई दे रही है, रज्जुमें जो कल्पित सर्प दोखता है वह सर्प किसीको नहीं डस सकता है, स्वप्नमें जो कल्पित वस्तु दिखाई पड़ती है उससे कुछ कार्य नहीं होता है और जगन्मये यथार्थ सर्प लोगोंको डसने दिखाई पड़ते हैं।

इस प्रकार आपन् अवस्थामें जो यथार्थ वस्तु देखी जाती है उससे कुछ कार्य अवश्य होते हैं, अतः रज्जु-सर्प और स्वप्नको वस्तुसे विलक्षण होनेके कारण यह कार्य सम्पादक जगन् कल्पित (मिथ्या) नहीं हो सकता है। किन्तु यथार्थ (सत्य) ही हो सकता है। किसी भी वस्तुको कल्पित सिद्ध करनेको जो सामग्री (कारण समुदाय) होती है वह इस जगन्में नहीं है। वह सामग्री पांच तरहकी होती है।

१—सत्य वस्तुके ज्ञान जन्म संस्कार = अर्थात् जो वस्तु कहीं भी सत् (यथार्थ) रहे और उस वस्तुका यथार्थ ज्ञान पहले हा चुका हो तब उस यथार्थ ज्ञानसे उत्पन्न संस्कार, अन्तःकरणमें रहनेके कारण उसी वस्तुका कभी कल्पित (भ्रम) ज्ञान उस वस्तुके नहीं रहने पर भी हो जाता है।

२—प्रमातृदोष—अर्थात् प्रमाता (अन्तःकरण) में भय लोभ आदि दाप हों।

३—प्रमेयदोषः—प्रमेयमें सादृश्यदोष हो अर्थात् जिस वस्तुका अभ्यास (भ्रम) जिस प्रदेशमें होता है उस प्रदेश (अधिष्ठान) में उस वस्तुका सादृश्य रहना चाहिये।

४—प्रमाणदोष—अर्थात् नेत्रमें मन्दत्व, कमल आदि दोष हो ।

५—अधिष्ठानका सामान्यरूपसे ज्ञान और विशेष रूपसे अज्ञान रहे । यह पांच प्रकारकी सामग्री अध्यासकी होती है । जैसे-रज्जुमें जो सरंका भ्रम होना है उस भ्रम होनेके पहले उस सर्पका यथार्थ ज्ञान रहना है । अन्नःकणमें भय दोष है । उस सर्पका सादृश्य दीर्घत्व आदि रज्जुमें है । नेत्रमें मन्दत्व (मन्दपना) दोष है । तथा सामान्यरूपसे अर्थात् इदं अंशमें रज्जुरूप अधिष्ठानका ज्ञान है । रज्जुत्वरूप विशेष अंशसे रज्जुका अज्ञान है । इन प्रकारके अव्याप्तकी पांच सामग्री रहनेसे रज्जुमें सर्पका अध्यास (भ्रम) होता है । सामग्री (कारण-समुदाय) में कार्य—उत्पादन करनेकी शक्ति होती है, सामग्रीकी एक चीजकी भी कमी हो जाय तो कार्य उत्पन्न नहीं हो सकता है । जैसे-कुन्डल (कुम्हार) दण्ड, चक्र, खोखर, (सूत) श्रुतिका इन सब चीजोंके द्वारा घर (पड़ा) बनता है, यदि इनमेंमें एक भी वस्तु न रहे तो पड़ा नहीं बन सकता ।

यही प्रमाण नियमों अर्थात् जगत्को कल्पित निद्रा कालमें एक भी स्तम्भों नहीं देखी जाते हैं, क्योंकि अध्यास होनेके पहले यदि यह जगत् यथार्थ (भय) रहता और क्याथा यथार्थ ज्ञान रहता तो उन जगत्का अन्तःकरण (भ्रम) हो सकता तो तो किसी कालमें भी जगत् भय नहीं है स्वप्नमें ही निद्रा है । यदि हमें कल्प मने तो 'एकमेव द्वितीयं' इत्यादि युनिर्माद विवेक रहता । इन विवेक इन प्रत्यक्ष (जगत्) के अन्तःकरण होनेको सामग्रीका प्रयत्न अंश संख्या में नहीं रह सकता है । इन प्रत्यक्ष अन्तःकरण जो प्रयत्न है,

इस प्रश्नमें प्रपञ्च का सादृश्य दाप भी नहीं है। क्योंकि प्रपञ्च बन्धनरूप, पराङ्मुख, अङ्गुष्ठरूप है और प्रज्ञा मोक्षरूप, प्रत्यक्षरूप, प्रकाशस्वरूप है। इस प्रकारकी अग्रगुण विरुद्धस्वभावयुक्त वस्तुमें सादृश्यदोष कैसे रह सकता है! जैसे-सर्पके सादृश्य नहीं रहनेके कारण घड़ेमें सर्पका अभ्यास कभी नहीं होता है। इस प्रकार अभ्यासका सामर्थ्यका तृतीय अंश सादृश्य दोष भी असंभव है। द्वितीय अंश प्रमाणदोष भी नहीं रह सकता है, क्योंकि अभ्यास होनेके पहले प्रमाण नहीं है, अर्थात् प्रमाण, आदि सब कार्य, कारण संवाग अभ्याससे ही बनते हैं यथार्थ नहीं हैं। तो अभ्यासके पहले प्रमाणके स्वरूपके ही अभाव होनेसे सुतरी प्रमाणदोष का अभाव है। इसी प्रकार चतुर्थ अंश प्रमाणदोष भी नहीं रह सकता है, क्योंकि अभ्यास होनेके पहले प्रमाणका स्वरूप ही नहीं है। अभ्यास होनेसे प्रमाण बनता है, अभ्यासके पहले प्रमाणदोष असंभव हो है। स्वरूप अधिष्ठानका सामान्य रूपसे ज्ञान और विशेष रूपसे अज्ञान भी नहीं रह सकता है। क्योंकि प्रज्ञा निर्विशेष है इसमें सामान्य-विशेषभाव नहीं है, सामान्य-विशेषभाव माननेसे अद्वैत-मत का व्यापार हो जायगा। इस प्रकार अभ्यासकी एक भी सामर्थ्य नहीं रहनेके कारण अधिष्ठानरूप प्रश्नमें प्रपञ्च का अभ्यास (अम) नहीं हो सकता है, अतः प्रपञ्च कल्पित नहीं है, किन्तु सत्वरूप है, ता उस यथार्थ प्रपञ्चकी निवृत्ति ज्ञानसे नहीं हो सकती है। केवल शास्त्रविद्विज कर्मोंके द्वारा इस बंधरूप प्रपञ्चकी निवृत्ति हो सकती है। यह कर्म दो प्रकारके होते हैं।

१—विहित २—निषिद्ध।

विहित

वर्णाश्रमके अनुसार या सामान्यरूपसे पुरुषोंकी प्रवृत्तिके लिए वेदमें जो कर्म कहे गये हैं उन्हें विहित कर्म कहते हैं ।

निषिद्ध

वर्णाश्रमके अनुसार या सामान्यरूपसे पुरुषोंकी निवृत्तिके लिए वेदमें जो कर्म कहे गये हैं उन्हें निषिद्ध कर्म कहते हैं । जैसे "न स्त्रीशूद्रौ वेदमधीयाताम्" अर्थात् स्त्री और शूद्र वेद न पढ़ें "मा हिंस्यात् सयाभूतानि" अर्थात् किसी प्राणिकी हिंसा मन करो" इस प्रकार विशेष और सामान्य रूपसे निवृत्तिका उपदेश है ।

विहित कर्मके चार भेद होते हैं । १—नित्य २—नैमित्तिक, ३—काम्य ४—प्रायश्चित्त ।

नित्यकर्म

जिस कर्मके करनेसे कुछ धर्म न हो किन्तु नही करनेसे प्रत्यवाय (पाप) हो जाय और उस कर्मको निरत करनेके लिए वेदमें कथन हो उसे नित्यकर्म कहते हैं ।

जैसे—सन्ध्यावन्दन नित्यकर्म है क्योंकि सन्ध्यावन्दन करनेसे कुछ धर्म नहीं होता है किन्तु नहीं करनेसे पाप होता है जिसका फल दुःख जन्मान्तरमें भोगना पड़ता है, "अहरहः सन्ध्यामुपासीत" अर्थात् "रोज २ सन्ध्यावन्दन उसके अधिकारिकी करना चाहिये" इस प्रकारका वेद सन्ध्या वन्दनको नित्य करनेके लिए उपदेश दे रहा है अतः सन्ध्यावन्दन नित्यकर्म है ।

नैमित्तिककर्म

जो कर्म किसी समय किसी निमित्तकारके करनेके लिए वेदमें मया है, मन्था मन्दनको मरइ नियम न दिया जाय, और उम ५ करनेमें धर्म तो करनेवाटेको न हो हिम्नु नहीं करनेमें पार । एव उसे नैमित्तिक कर्म करने हैं । जैसे - भ्रातृ आदिकर्म नैमित्तिकर्म हैं ।

अयुंक्त हो प्रकारके कर्म केवल प्रवशाय (पाप) होनेके लिए ही माने हैं अर्थात् उन्हें नहीं करनेमें पार उत्पन्न हो माने हैं । यह पार उत्पन्न नहीं होने हैं । मोक्षपुत्र पत्न इनमें नहीं हैं । जैसा - सीमांतछोने कहा है, "नित्यनैमित्तिके कुर्यात्तु त्व-निर्णायकम्" ।

काम्यकर्म

जैसे, स्त्री, पुत्र धन आदि किसी अनिश्चित वरदांकी कामनासे कर्तव्यके लिए वेदमें जो कर्म करे गये हैं उसे काम्यकर्म । निश्चित काम और निश्चितकारके भंडमें काम्यकर्म हो होते हैं । जैसे - "उर्वोत्पिष्टोमेन यजेत स्वर्गं कामः" इत्यादि द्वारा विहित उर्वोत्पिष्टोमे नामक यज्ञ और अनिश्चित आदि विहित काम्यकर्म हैं ।

वेनेतानियतस्व यजेत यदुपपन्न कामः" अर्थात् जिसपुत्रको नहीं कामना होकर यजेत (यज्ञ) करनेके लक्ष्यको करके देवके अनुग्रह धन को" इन यज्ञको "यजेतस्व" करने मन्त्रकारको लिए करनेमें कहा गया है हिन्नु पुत्र-

को करनेके लिए उपदेश नहीं दिया गया है। अयनाष्टेष्युक्त पुरुष इस कर्मको करना है, किन्तु करनेवालेको हिंसाप्रत्य पाप अवश्य होता है जिससे जन्मान्तरमें उसको दुःख अवश्यमेव भोगना पड़ेगा इस प्रकारके कर्म निषिद्ध काम्यकर्म कहे गये हैं।

प्रायश्चित्त

प्रायश्चित्त कर्म दो प्रकारके होते हैं। (१) साधारण (२) असाधारण।

असाधारण-प्रायश्चित्त

अपने द्वारा किये गये निषिद्ध कर्म को ज्ञान हों, उस अलग अलग निषिद्ध कर्मोंकी निवृत्तिके लिए अलग अलग जो कर्म शास्त्रमें कहे गये हैं, उन्हें असाधारण प्रायश्चित्त कहते हैं। जैसे-व्रिशाघोषवास, कुच्छ, चान्द्रायण आदि असाधारण प्रायश्चित्त हैं।

साधारण-प्रायश्चित्त

जन्मान्तरमें या इस जन्ममें किये गये निषिद्ध कर्म जो अज्ञान हों उन सबोंकी निवृत्तिके लिये शास्त्रमें जो कर्म कहे गये हैं उन्हें साधारण प्रायश्चित्त कहते हैं। जैसे-गंगास्नान और ईश्वर भजन आदि कर्म हैं।

इस प्रकारके जो विहित कर्म हैं उनमेंसे मोक्षके जिज्ञासुको नित्य, नैमित्तिक और प्रायश्चित्त कर्म करना चाहिये क्योंकि मुमुक्षुका भावी लोक और उसके विषय-भोगोंकी इच्छा नहीं है, इसलिये काम्य कर्म न करे। नित्य, नैमित्तिक कर्म नहीं करनेसे पाप होगा और उसको भोगनेके लिए अनिष्ट लोककी प्राप्ति होगी, अतः वे दोनों कर्म मुमुक्षुके कर्त्तव्य हैं। प्रायश्चित्त कर्म भी मुमुक्षुका कर्त्तव्य है यदि किसी प्रमादवश

रीति-निरूपण

निषिद्ध कर्म किया जाय और वह ज्ञान हो तो उसकी निवृत्ति के लिए असाधारण-प्रायश्चित्त कर्म करना चाहिये और यदि कोई निषिद्धकर्म हाथ न हो तो भी साधारण-प्रायश्चित्त करना चाहिये, क्योंकि उससे जन्मान्तरके अज्ञात पाप निवृत्त हो जायेंगे ।

यद्यपि ईश्वर भजन तथा गंगास्नान इत्यादि कर्म काम्य कर्म भी हैं, क्योंकि इनसे उत्तम लोक आदि अमिलपित पदार्थकी प्राप्ति होती है, किन्तु निष्काम होकर करनेसे उत्तम लोक आदिकी प्राप्ति नहीं होती है, सो तो मुमुक्षुको वाञ्छित ही है । मुमुक्षु किसी भी उत्तम लोकमें जानेके लिये शरीरधारण करना नहीं चाहते हैं । और वर्तमान जन्ममें निषिद्ध या काम्यकर्म नहीं करते हैं । जिससे आगे उनको शरीरधारण करना पड़े । जन्मान्तरके जो संविन पाप हैं वह साधारण प्रायश्चित्त द्वारा नष्ट हो जायेंगे । और जो इस जन्ममें प्रमादकरा निषिद्ध (पाप) किये गये हैं वे असाधारण-प्रायश्चित्त द्वारा निवृत्त हो जायेंगे, और जो जन्मान्तरके संविन काम्य कर्म हैं, भोगकी इच्छाके अभावसे उन संविन काम्यकर्मोंका फल नहीं होगा । जैसे-किसी धनो पुरुषकी आग-धना कोई धनके लिये करना है, आगधना करनेपर भी यदि उसकी इच्छा निवृत्त हो जाय तो धनकी प्राप्तिरूप फल उसे नहीं होगा । इस प्रकार मुमुक्षुको पूर्वोक्त रीतिसे कर्म करनेसे प्रारब्ध कर्म-रविन इस शरीरके अन्तर्गत (ण्ड) हो मोक्ष मिल जाना है । और संसाररूप बन्धकी निवृत्ति हो जानो है, इसलिये मुमुक्षुको शास्त्र-विहित कर्म उक्त रीतिसे करना चाहिये, इस प्रकार ज्ञान-द्वारा कर्म-निवृत्तिरूप इस शास्त्रका प्रयोजन असंभव है ।

सम्बन्धका खण्डन

पूर्वोक्त रीतिसे इस दर्शन शास्त्रका प्रतिपाद्य विषय जो जीव, ब्रह्मकी एकता है यह जब असंभव हो जानो है तब उस विषयके साथ इस शास्त्रका जो प्रतिपाद्य-प्रतिपादक भाव संबन्ध है अर्थात् विषय तो शास्त्रका प्रतिपाद्य है और शास्त्र उसका प्रतिपादक है इस प्रकारका संबन्ध भी सुनरा असंभव हो जायगा।

इस शास्त्रके अधिकारी और शास्त्रके विचारका जो परस्पर कर्तृ-कर्तव्य भाव संबन्ध है अर्थात् अधिकारी तो विचारका कर्ता बनना है और विचार अधिकारीका कर्तव्य है यह संबन्ध भी स्थिर नहीं रह सकता, क्योंकि इस शास्त्रके अधिकारीका अभाव है जिसका सयुक्तिक प्रतिपादन पहले हो चुका है।

इस शास्त्रके साथ उसके अध्ययनजन्य-ज्ञानका जो परस्पर जन्य-जनकभाव संबन्ध स्वीकृत है अर्थात् यह शास्त्र ज्ञानका जनक (हेतु) है और शास्त्रके अध्ययन उत्पन्न होनेवाला ज्ञान जन्य (कार्य) है यह सम्बन्ध भी कैसे रह सकता है ! क्योंकि जब शास्त्रसे जीव, ब्रह्मकी एकताका ज्ञानही नहीं हो सकता तो सम्बन्ध किसका होगा। इस प्रकार इस शास्त्रके अधिकारी, विषय, प्रयोजन, संबन्ध इस अनुबन्ध चतुष्टयके अभाव हो जानेसे इस ग्रंथका आरम्भ करना निष्फल (व्यर्थ) है। इस अभिप्रायके पूर्वपक्षीके आक्षेपों (प्रश्नों) का प्रतिक्षेप (समाधान) सिद्धान्ती अब क्रमसे करना है।

अधिकारीका खण्डन (सिद्धि)

पूर्व पक्षीका यह कहना कि कोई पुरुष "अविद्यासहित-प्रपञ्चकी

निवृत्ति नहीं चाहता है किन्तु आध्यात्मिक आदि त्रिविध दुःखोंकी निवृत्ति ही चाहता है जो लौकिक उपायोंसे हो सकती है”

यह युक्ति रहित हठ मात्र है, क्योंकि अवतक अविद्या-सहित प्रपञ्च (जगन्) की निवृत्ति (विनाश) नहीं होगी, तबतक उन आध्यात्मिक आदि सारे दुःखोंकी निवृत्ति सर्वथा असम्भव है। नियम फरके किसी लौकिक या वैदिक साधनके द्वारा दुःखोंकी निवृत्ति नहीं हो सकती है।

रोगकी नियमनः लौकिक साधनों द्वारा निवृत्ति होनी ही नहीं, एक बार किसी रोगकी निवृत्ति हो जानेपर भी फिर किसी समय वही रोगकी उत्पत्ति होती देखी जाती है इस प्रकार दुःखोंकी ऐकान्तिक (नियमसे) और आत्यन्तिक (एक बार निवृत्त हो जाने-पर फिर न होना) निवृत्ति लौकिक या वैदिक उपायोंसे नहीं होती है और प्राणिमात्रको ऐकान्तिक और आत्यन्तिक दुःख-निवृत्ति अभिलषित है, इसलिए इन त्रिविध दुःखोंका कारण जो अविद्या सहित प्रपञ्च है उसकी निवृत्ति सुमुमुक्षुको अत्यन्त जरूरी है। किसी समय नारद-जीने सनत्कुमारसे पूछा कि “तदति शोकमात्मवेत्” इस श्रुतिके अनुसार आत्मज्ञानी पुरुष शोकको तरसे हैं, अर्थात् वे शोकके पार हो जाते हैं उन्हे शोकादि दुःख नहीं व्याप्त होते हैं। मुझे शोक आदि दुःख होते हैं, इसलिए मैं अज्ञानी हूँ, तब सनत्कुमारने कहा कि ब्रह्म भूमा (व्यापक) तथा शोक आदिसे रहित है तथा मुरारूप है। ब्रह्मसे भिन्न सगुण पदार्थ मिथ्या तथा दुःखके साधन है इसलिए उस साधनकी निवृत्तिके बिना दुःखोंका नाश असम्भव है। इसलिए

अविद्या-सहित प्रपञ्चकी निवृत्तिरूप मोक्षकी इच्छा हो सक्ती है । और पूर्व पक्षीका यह भी कहना कि कभी "जिस वस्तुका अनुभव रहता है उसी वस्तुकी प्राप्तिकी इच्छा होती है" यह अनङ्गन है क्योंकि यह नियम नहीं है कि अनुभूत वस्तुके ही पुनः प्राप्त करनेकी इच्छा हो चिन्तु जिस वस्तुका कभी अनुभव हो चुका है और वह वस्तु अनुहृत भी हो उस अनुहृत वस्तुके सामाग्रीय वस्तुमें भी (जो कभी अनुभूत भी नहीं है) पुनरुत्पत्ति की इच्छा होती है । जैसे—पुण्यकी भुज-भोगनका अनुभव रहनेपर भी उसी भोगनकी इच्छा न होकर उसके सामाग्रीय भोजन प्राप्त करनेकी भी इच्छा होती है । जैसे—लड्डूको खाकर कनके सामाग्रीय और उसमें उत्तम कां एक अन्य अगनुभूत मिष्टान्न स्वदनेकी इच्छा होती है । यदि अनुभूत वस्तु प्रतिहृत हो तो वस्तुकी प्राप्तिकी इच्छा नहीं होती है । जैसे—रोगके अनुभव होनेपर भी चिम्बोकी भी रोगकी प्राप्तिकी इच्छा नहीं होती है । सामाग्रीय पुण्यका गद पुण्यकी अनुभव है, यह अयत्न अनुहृत भी है और "ब्रह्मनिर्निशय और अश्रय मुक्तस्वरूप है" ऐसा प्रतिज्ञा यदि तब हाथोंमें मुक्त गया है, इसलिये अब अनुभूत औरिष्ट मुक्तों सामाग्रीय और उसमें कहीं उत्तम मुक्तस्वरूप ब्रह्ममें पुनरुत्पत्ति की इच्छा होती है, और जैसे—एकदुर्लभ वस्त्रोंकी काल्पनिक बर्तन मरम्मतमें सब यदि उन सर्वमें हो जाने है, जब वस्त्रोंकी अविष्टान्तावस्था हो जाता है तो वस्तुत्व जान है, तब वही सर्वकी और उसमें उत्पन्न भव यदि वस्त्रोंकी निवृत्ति हो जाती है । वैसे ही इस सर्वका जगत्का अविष्टान्तावस्था हो जाने है उस ब्रह्मके स्वरूपमें सबके सम्यक् जगत्की निवृत्ति हो जाती

है, ऐसा अनुमान कर तथा मनु-शास्त्रके द्वारा निश्चय करके उस
 प्रयत्नके अपगोचर (साक्षात्कार) करनेकी इच्छा हो सकती है । इसलिये
 परमानन्दकी प्राप्तिकी इच्छा होती है । और पूर्वपञ्जीका कहना
 कि विवेकी पुरुष केवल विषय सुखको चाहता है मोक्ष सुखको
 कोई चाहता नहीं, यह भी युक्तिहित अनर्गल प्रत्यक्षमात्र है । क्योंकि
 तब पुरुष समस्त दुःखोंकी निवृत्ति और नित्य सुखकी प्राप्ति चाहते हैं
 तो मोक्ष प्राप्त होनेमें हो सकता है, वह प्रपञ्चमें नहीं है । तथा विवेकी
 पुरुष विषय सुखको ही चाहता है, वह भी सम्भव नहीं क्योंकि सुख-
 अवस्थामें कोई भी विषय नहीं रहता है नव नव समय विषयके द्वारा
 उत्पन्न अर्थात् विषयके भोग करनेमें जो सुख होता है वह कहीं
 नहीं रह सकता है तो भी तब पुरुषोंकी प्रति दिन सुखकी इच्छा होती
 है, यदि विषय सुखकी ही मग्नकी इच्छा होगी तो विषय-रहित सुखके
 सुखकी इच्छा नहीं होनेकी चाहिये, अतः पुरुषमात्र सुखको ही चाहता
 है कि भी निरा (इमेष्टः मिथः) सुखको चाहता है वह निर्विशद
 है । ऐसा सुख मरिगा-मर्दिन प्रपञ्चकी निवृत्ति और परमानन्दकी प्राप्ति
 स्वल्प है । वह सुखज्ञानमें ही प्राप्त हो सकता है । जैसे ज्ञान-इशान्तमे
 नहीं हो सकता है, अतः इस ज्ञानके विवे वेदान्तशास्त्रकी रचना कायल
 है । वह ज्ञान वेदान्त शास्त्रके अध्ययनमें उत्पन्न होता है । वह
 ध्यान भी दो प्रकारके है । एकको वेदान्तके “मय्यं ज्ञानमनन्तं प्राप्ति”
 इति अज्ञानमकलय और “तत्त्वमात्रे” इत्यादि महाशक्तिक
 साथ और इन्द्रियके मर्गेन होनेमें जो ज्ञान होता है वह है । और
 दूसरा ध्यान विचारका है । जिन जितानुको संग्रह करके विचार

(भ्रम) है, दूसरे विचारात्मक अवगर्के अभ्याससे उसकी विपरीत-भावनाकी निवृत्ति हो जाती है तब निश्चयात्मक ज्ञान होता है, इस प्रकार प्रमाणगत (शास्त्रके विषयमें उत्पन्न) संशय, तथा भ्रमका निराकरण प्रथम और द्वितीय अवस्थासे हो जाता है । सब उपनिषदोंका एक प्रश्नमेंही तात्पर्य है अर्थात् सब उपनिषदोंने “एक ब्रह्म है” इस प्रकार अद्वैतमनका समर्थन किया है । जिस वस्तुका अवगर्के द्वारा निश्चय किया गया है उसी वस्तुके युक्ति-सहित चिन्तनको मनन कहते हैं । मनन करनेसे प्रमेयगत (अद्वैतब्रह्मके विषयमें उत्पन्न) संशयका निराकरण होता है । जिस वस्तुका अवगर्क और मननके द्वारा निश्चय हुआ है उसी वस्तुका प्रवाद रूपसे ध्यान करनेको निदिध्यासन कहते हैं । इस प्रकार अवगर्क, मनन, निदिध्यासनसे साक्षात्कार रूप ज्ञान प्राप्त होता है । जैसे—भूनिर्भोमें कहा गया है—“धोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः ।” “आत्मा याऽदे ब्रह्मव्यः” इत्यादि ।

इसी साक्षात्कारको श्रीमद्भगवद्गीतामें “परागति” नामसे कहा है । जैसे—अनेकजन्मसंसिद्धस्वतोयातिरांगतिम्” अर्थात् मनुष्य अनेक जन्मके अवगर्क, मनन; निदिध्यासनके अभ्यास-परम्परासे बिलक्षणअवस्थारूप सिद्धिको प्राप्त करके परागतिको प्राप्त करते हैं अर्थात् उस अद्वितीय आत्माका साक्षात्कार करने हैं ।

इसलिए वेदान्त शास्त्रका आरम्भ करना अत्यन्त आवश्यक है ।

यदि यह कहा जाय कि, विवेक, वैराग्य आदि साधन-सम्पन्न अधिकारी नहीं मिल सकता है, तब अधिकारीके नहीं मिलनेसे भी

ज्ञान शास्त्र का आरम्भ निम्नलिखित ही है, यह भी असंगत है। क्योंकि
 १. अवधि-रहित, अत्यन्त विस्मृत-संसारमें अधिकारी का अभाव होना
 संभव है। क्योंकि—जिस जिज्ञासुके अन्तःकरणके मूल दोष तथा
 शेष दोष इस जन्म या जन्मान्तरके निष्काम कर्मसे या सगुण
 यथा निर्गुण-उपासनासे निवृत्त हो गये हैं, ऐसा जिज्ञासु इसका अधि-
 की हो सकता है। वह अधिकारी वेदान्त शास्त्रके द्वारा श्रवण,
 २. पुनः उसका मनन, निदिध्यासन करके अपने वास्तव सत्, चित्,
 तन्मयस्वरूपका साक्षात्कार करना है, और सर्वज्ञके लिए कृत् कृत्य हो
 ता है। जैसे—“न स पुनरायतंते” “न स पुनरायतंते” कि
 संसारमें नहीं आता है” कि वह संसारमें नहीं आता है”
 । प्रकारकी भावित्तसे भूमिमें आगे देकर कहा है।

इस प्रकार ज्ञानसे रहित मोक्ष-मोक्षसे लक्ष्य ऊपरसे ऊंचे प्रका-
 श में शरीर धारी है वह संसारमें बाध २. आने हैं और अपने
 अनुसार दुःख, सुख भोगने रहने हैं। और यह भी कहा जाय कि
 एक पुरुष विषय-भोगों का दे, निम्न मोक्ष-भोगों काई
 ना नहीं है, यह संभव नहीं हो सकता। क्योंकि—चार प्रकारके
 १. होते हैं। १—पामर २—विषयी ३—जिज्ञासु ४—मुक्त।

पामर

इस प्रकारके रहित या निरिच्छ विषय भोगोंमें आसक्त, तथा
 रके संस्कारसे जो रहित है उसे पामर कहते हैं।

विषयी

ज्ञानके अनुसार विषयके भोग करने हुए इस वर्ग और पामर

के भोगके लिए जो शास्त्रके अनुरूप कर्म "यथादि" करते हैं उन्हें विपयी कहते हैं ।

जिज्ञासु

उत्तम संस्कारके रहनेके कारण जो पुरुष नित्य सुख प्राप्त करनेके लिए सन् शास्त्रका भवण करता है उसे जिज्ञासु कहते हैं । जिज्ञासु मोक्षरूप नित्य सुखको चाहता है, विषय-सुख नित्यसुख नहीं है, क्षणिक है और दुःख-मिश्रित है ।

क्योंकि विषय-सुख प्राप्त करनेमें पहले बड़ी तकलीफें उठानी पड़ती हैं । विषय सुखके समयमें भी कोई दुःख प्रायः रह जाता है । संसारी पुरुषको ऐसे सुखका अनुभव नहीं होता है, जिस सुखके अनुभव कालमें बाह्य या आन्तर एक भी दुःख मन्दरूपसे भी न रहे । और परिणाममें विनाशी है अर्थात् आखिर विषय सुखका नाश होना अवश्यंभावी है । उस समय दुःख होने लगता है अतः यह सुख भविष्यमें दुःखका हेतु है, और वर्तमान समयमें भी विषय सुखके विनाश का जानेका भय लगा रहता है, इस प्रकार विषयके प्राप्त होनेसे जो सुख होता है वह दुःखसे ओत-प्रोत (सना हुआ) है, इसलिये जिज्ञासुकी मोक्ष-सुख की अभिलषित है, जो समस्त दुःख-निवृत्तिस्वरूप है ।

लौकिक या वैदिक उपायोंसे सारे दुःखोंकी निवृत्ति होना सर्वथा असंभव है । क्योंकि जबतक शरीर रहेगा तबतक कुछ न कुछ दुःख अवश्य रहेगा । शरीरोंके अभाव होनेसे ही समस्त दुःखोंकी निवृत्ति हो सकती है, शरीरका अभाव मोक्ष होनेसे ही होता है ।

इसका गहस्य यह है कि जबतक शरीर रहते हैं तबतक पुण्य-पाप

रहने हो है। क्योंकि—पुण्य-पापसेही शरीर रचिन है, और जवनक पुण्य-पाप रहते तवनक सुख-दुख अस्थाय रहेंगे। पुण्यका फल सुख और पापका फल दुःख होना है। यदि यह कहें कि देव शरीर पुण्य-पापसे रचिन नहीं है, एक मात्र पुण्यमें रचिन है। उम शरीरमें दुःख नहीं होने है, अतः पुण्य कर्म फलके देवकाका शरीर प्राय कर्मा अभिलक्षित है, यह बात भी असंगत है। क्योंकि—एक देवका अपनेमें ऊंची पदवीपर आरुढ़ दूसरे देवको देवका दुःखी होना है। देव शरीरके सुखमें मारनम्य (न्यूनाधिक्य) रहना है और न्यूनाधिक्य रहनेसे दुःखका होना अनिवार्य है।

यदि यह कहा जाय, कि स्वर्गके सपने ऊंचे स्थान, स्वर्गके राज्य-मिंडोसनपर आरुढ़ देवगण, इन्द्रका दुःख नहीं हो सकते हैं, क्योंकि—उससे ऊंचा स्थान और स्वर्गमें दुःख कोई है नहीं, जिसको पानेके निचे इन्द्र दुःखी होता, यह भी युक्ति गलत है। क्योंकि—इन्द्रको भी अनेक समय क्षय और क्षति आदिमें भय होनेके कारण दुःख होने रहने हैं, इस प्रकार देवकाके शरीर भी पुण्य-पाप दोनोंसे रचिन है। वे सब पुण्यसे नहीं, पुण्यका अधिकतर दिखा रहना है और पाप अल्प कम रहना है इसलिए उन्हें अधिक सुख होने रहने है, दुःख सुखकी अपेक्षा बहुत कम होने है।

धु निष्काम देव शरीरको जो पाद-गहिन होनेका कथन है इसका यह तात्पर्य है कि देव शरीरमें बिदे गये कर्मसे अष्ट (पुण्य-पाप) नहीं बनने है। देव शरीरके पूर्वके जो अनुप्य शरीर थे उन शरीरोंमें जो पुण्य-पाप बिदे गये थे, ऊंची पुण्य-पापोंसे देव शरीर बने हैं, अतः

देव शरीरके द्वारा विहित और निविद्ध कर्म करनेपर भी पुण्य या पाप नहीं बन सकते हैं। ये शरीर केवल भोग करनेके लिए ही प्राप्त होते हैं, इनसे आगे भोगनेके लिए कुछ अदृष्ट नहीं बनता है। इसी प्रकार तिर्यक्, पशु, पक्षी आदिके शरीरसे जो कर्म किये जाते हैं उनसे भी आगे भोगनेके लिये कुछ भी अदृष्ट नहीं बनता है, उनके शरीर भी उनसे पूर्वके मनुष्य-शरीर-रूप पुण्य-पाप द्वारा ही रचित हैं, अतः उन शरीरोंसे कुछ पुण्य-पाप नहीं हो सकेंगे। इन शरीरोंके छूटनेके पश्चात् पुनः उन पशु, पक्षियोंके पूर्व-जन्मोंके मनुष्य शरीरोंके द्वारा किये गये कर्मसे ही बने हुए अदृष्टके अनुसार शरीर प्राप्त होते हैं। सारांश यह है कि-कर्मका अधिकार केवल मनुष्य शरीरमें ही है। पशु, पक्षी आदि तथा देव शरीरमें नहीं है इसीसे देव शरीरका शास्त्रमें पाप-रहित कह दिया है अर्थात् उन शरीरोंके द्वारा पाप नहीं होते हैं "पाप" यह उपलक्षण है किन्तु धर्म अथवा पाप कुछ भी नहीं होने हैं पशु, पक्षीके शरीर तो अविकतर पाप और अत्यल्प पुण्यसे बने हैं। उन शरीरोंमें भी स्वो संगसे जो सुख होता है वय पुण्यका फल है। और प्रसिद्ध जो अवन्त प्रकारके दुःख होते रहते हैं वे पापके फल हैं। उदर (पेट) से जा गमन करते हैं उन्हें त्रियेक कहते हैं। जो पक्षीसे (परीसे) गमन करते हैं उन्हें पक्षी कहते हैं। जो चार पादसे गमन करते हैं, उन्हें पशु कहते हैं। सब शरीर पुण्य-पापके फल हैं, किसी शरीरमें पुण्य अधिक रहता है, पाप न्यून (कम) रहता है। किसी शरीरमें पाप (अधर्म) ही अधिक रहता है, पुण्य (धर्म) कम न्यून रहता है। देवना शरीरमें अधिक पुण्य रहने आ पाप अवन्त

अल्प होनेके अभिप्रायसे शास्त्रोंमें देव-शरीरको पुण्यका फल कहा है। जिस मामले में ब्राह्मण जातिकी संख्या अधिक रहती है और अन्य जातिकी संख्या अल्प रहती है उस मामलेमें लोग “ब्राह्मण माम” कहा करते हैं। “भूयसा ध्यपदेशो भवति” अर्थात् जिसका आधिक्य रहता है उसीके नामसे व्यवहार होता है। इस नीतिके अनुसार तिर्यक्, पशु, पक्षीके शरीर पाप कर्मके फल कहे जाते हैं, क्योंकि इनके शरीर बहुत अधिक पाप और अत्यन्त अल्प-पुण्यसे रचित हैं। देव शरीर और पशु-पक्षीके शरीरोंसे मानव शरीरमें यह विलक्षणता है कि किसी मनुष्यके शरीर अधिक पुण्य और अल्प पापसे रचित होनेके कारण उत्तम कहे जाते हैं और किसीके शरीर अधिक पाप और अल्प पुण्यसे रचित होनेके कारण अधम कहे जाते हैं। पुण्य, पापका न्यूनताधिक्य नियमसे नहीं रहता है। किन्तु देव शरीर तो निश्चिन् रूपसे पापकी अपेक्षा अधिकाधिक पुण्य रहनेसे प्राप्त होते हैं। और तिर्यक्, पशु, पक्षीके शरीर नियमसे धर्मकी अपेक्षा अधिकाधिक पाप रहनेसे प्राप्त होते हैं। इस रीतिसे प्राणी मात्रके शरीर पुण्य तथा पाप दोनोंसे रचित हैं किसी एकसे नहीं हैं। और पापका फल दुःख है, अतः जबतक शरीरका अस्तित्व रहेगा तब तक दुःख-निवृत्ति नहीं हो सकती है और शरीरका अस्तित्व तब तक रहता ही है जबतक पुण्य-पाप (धर्म-अधर्म) रहते हैं, क्योंकि पुण्य-पापोंसे ही सब शरीर बनते हैं, और पुण्य, पापोंका विनाश सर्वथा तब ही हो सकता है, जब राग, द्वेष विनष्ट हो जायें। क्योंकि राग, द्वेष रहनेसे पुण्य पाप होते हैं और राग, द्वेष तो अनुकूल ज्ञान और प्रतिकूल ज्ञानसे उत्पन्न


होते हैं। जिस विषयमें अनुकूल ज्ञान रहता है, उसमें राग होता है और जिसमें प्रतिकूल ज्ञान रहता है उसमें द्वेष होता है। अतः अनुकूल ज्ञान और प्रतिकूल ज्ञानके संबंधा विनष्ट होनेसे ही राग, द्वेष उच्छेद हो सकता है और अनुकूल-ज्ञान, प्रतिकूल ज्ञान तो भेद ज्ञान उत्पन्न होते हैं, क्योंकि अपनेसे भिन्न वस्तुओंमें ही अनुकूल ज्ञान और प्रतिकूल ज्ञान होते हैं। केवल अपने स्वरूपमें अनुकूल ज्ञान प्रतिकूल ज्ञान कुछ भी नहीं होता है। सुखका जो साधन है वह अनुकूल कहलाता है और दुःखका जो साधन है वह प्रतिकूल कहलाता है।

अपना स्वरूप सुख अथवा दुःख किसीका साधन नहीं है। यद्यपि सुख रूप है, किन्तु सुखका साधन नहीं है। अतः किसी वस्तु जयतक अपनेसे भेद ज्ञान रहेगा, तबतक अनुकूलज्ञान तथा प्रतिकूल ज्ञान रहेंगे, और वह भेद ज्ञान अविद्यासे होता है। जयतक अविद्या (आत्माके वास्तव स्वरूपका अज्ञान) रहेगी तबतक भेद ज्ञान रहेगा ही, इसमें कुछ भी सन्देह नहीं। और उस अविद्याका विनाश विद्या (आत्म ज्ञान) से ही हो सकता है, अन्य किसी भी वस्तुसे नहीं हो सकता है। “बान्धवः पन्थाविद्यतेऽयनाय” “श्रुतेऽज्ञानाप्रमुक्तिः” “ज्ञानादेयं केवलम्” इत्यादि अनेकानेक श्रुतियाँ इसकी पुष्टिके लिये पर्याप्त हैं।

पूर्वोक्तरीतिके अनुसार अविद्यासे भेद-ज्ञान और भेद-ज्ञानसे अनुकूल, प्रतिकूल ज्ञान और अनुकूल, प्रतिकूल ज्ञान रहनेसे राग, द्वेष और राग, द्वेष रहनेसे पुण्य, पाप कर्म और पुण्य, पाप कर्मोंसे शरीर धारण

करने पड़ते हैं और शरीर रहनेसे दुःख उत्पन्न होते हैं। यही अविद्या-का विलास है; इसीको संसार कहते हैं। "संसर्गतिथ्यस्मिन्" इस व्युत्पत्तिके अनुसार संसार शब्दका अर्थ बन्धन होता है। वह संसार-दुःख जिज्ञासुको अभिलषित नहीं है, उसकी निवृत्ति जिज्ञासु पुरुषको अभिलषित है। किन्तु जब तक उसके निदान (मूल कारण) अविद्या का सर्वथा वच्छेद नहीं होगा तब तक दुःखोंका सर्वथा विनाश नहीं हो सकता है। अतः अविद्याका विनाश करना ही एक मात्र पुरुषार्थ है। और परस्पर विरुद्ध होनेके कारण अविद्याका विनाश विद्यासे ही हो सकता है। जिस विषयको अविद्या रहती है, उस विषयकी अथ विद्या (ज्ञान) उत्पन्न हो जाती है, तब वह अविद्या (अज्ञान) विनष्ट हो जाती है, यह अनुभव सिद्ध है।

आत्माकी जो अविद्या है जिसे "मूलाविद्या" कहते हैं, जिसके अस्तित्वसे ही यह समस्त ब्रह्माण्ड दिखाई पड़ते हैं, उसकी निवृत्ति आत्माकी विद्या (स्वरूपके साक्षात्कार) से अवश्यमेव हो जाती है और उस स्वरूपके साक्षात्कार हीसे जो त्रिकालमें दुःख-संघर्षसे रहित हैं उस नित्य परमानन्दस्वरूप ब्रह्मकी प्राप्ति भी हो जाती है, अतः आत्माका स्वरूप जानना परम आवश्यक है। इस प्रकारके विवेक-युक्त पुरुषको शास्त्रमें जिज्ञासु कहा है और वही जिज्ञासु इस प्रत्येक अधिकारी है।

चार प्रकारके पुरुषोंमें "युक्त" पुरुष तो अधिकारी नहीं है क्योंकि  अध्यात्म शास्त्रसे जो प्राप्य है वह उनको प्राप्त हो चुका है और पामर पुरुष तथा विषयी पुरुषोंको विषय मुरा (सांसारिक सुख) हो

अभिलषित रहता है। अनुकूल विषयके भोग करनेसे जो सुख उत्पन्न होता है, उसीमें उनकी अलं बुद्धि रहती है। परम आनन्द-स्वरूप आत्म-सुखकी ओर उनकी प्रवृत्ति ही नहीं होती है। किसी विषयी पुरुषकी प्रवृत्ति भी होती है तो उस आत्म-सुखके जो उपाय नहीं है, उन्हें ही उपाय समझते हैं और उधरही प्रवृत्त हो जाते हैं। क्योंकि वास्तवमें जो उपाय है उनका ज्ञान सरसंग और सन् शास्त्रोंके अवगणसे होता है तो तो उन्हें नहीं रहता है, अतः पामर और विषयी पुरुष सुख-प्राप्ति और दुःख-निवृत्तिके लिये अन्यसाधनोंमें प्रवृत्त होते हैं इस शास्त्रमें प्रवृत्त नहीं होते हैं। केवल जिज्ञासु पुरुषोंकी इस ग्रन्थमें प्रवृत्ति होती है अतः जिज्ञासु पुरुष ही इस ग्रन्थके अधिकारी हैं।

विषयका मण्डन

पूर्व जो कहा गया था कि "जीव और ब्रह्मकी एकता नहीं हो सकती, क्योंकि जीव नाना, परिच्छिन्न, कर्ता भोक्ता है और ब्रह्म एक, व्यापक, अकर्ता, अभोक्ता है, इस प्रकार दोनों परस्पर विरुद्ध हैं, और विरोध होनेसे एकता कैसे हो सकती है, अतः इस शास्त्रका विषय जो जीव, ब्रह्मकी एकता है यह सिद्ध नहीं होती है।" यह प्रलाप युक्ति-युक्त नहीं है। क्योंकि एक साक्षीका एक ब्रह्मसे एकता हो सकती है और वही एकता इस शास्त्रका विषय है।

शंका—यदि यह कहा जाय कि जीवसे भिन्न इस शरीरमें और कोई साक्षी नहीं है, "साक्षी" वंध्या पुत्रके समान अलीक है !

समाधान—एक ही अन्तःकरणको विवेकी पुरुष चेतनकी उपाधि समझते हैं और उसी अन्तःकरणको अविवेकी पुरुष चेतनके विरो-

यग समझते हैं। अतः एक ॥ चेतन विवेचने पुढरको सक्षी रूप भासना है और अविचेको पुढरको जीवरूप भासना है। हा रीतिसे वक्षी चेतनमें विशेषण और उगाधिके भेदसे जीवभाव ओ साक्षिभाव होने हैं।

उपाधि

जो वस्तु जिनने प्रदेशमें रहे करनेही प्रदेशमें स्थित अन्य वस्तुके ऊपर और स्वयं वस्तुसे वृद्ध रहे उसे "उपाधि" कहने हैं, जैसे न्याय मयमें, कर्णगोलक वृत्तो (कानके भीतरके) आकाशको ओघ इन्द्रिय कहने हैं। वहा कर्णगोलक ओघको वरिष्ठ है क्योंकि कर्णगोलक जिनने प्रदेशमें रहता है करने प्रदेशमें स्थित आकाशको "ओघ इन्द्रिय नामसे जानाता है और स्वयं कर्णगोलक वृद्ध रहता है। अर्थात् वस कर्णगोलकस्थित आकाश मात्रको ओघइन्द्रिय कहने हैं। कर्ण गोलकको नहीं।

इससे ॥ अन्तःकरण भी जिनने प्रदेशमें रहता है करने प्रदेशस्थित चेतनका नाम 'साक्षी' वह जाना है। यद्यपि चेतनको वह साक्षी गीता अन्तःकरणके समझाते ही है, तथापि अन्तःकरण, साक्षी शब्दार्थमें नहीं भासता है। अर्थात् अन्तःकरण मर्दिन चेतनको मर्दिन नहीं जानें है, किन्तु अन्तःकरण प्रदेश-स्थित चेतन मात्रको मर्दिन कहने हैं।

उपाधि

यद्यपि कुछ वस्तुको वरिष्ठ माने हैं, जैसे अन्तःकरण प्रदेश

स्थित जो चेतन मात्र है वह उपहित है, क्योंकि वह चेतन अन्नः-
परण रूप उपाधिसे युक्त है।

विशेषण

जो अपने सहित किसी अन्य वास्तुको जनावे और व्यावर्त्तक हो
अर्थात् दूसरोंसे विशिष्ट हो व्यावृत्त (अलग) करे उसे विशेषण कहते
हैं।

“कुण्डलयात्रा पुरुषः समागतः” अर्थात् कुण्डलवाला पुरुष
आया है” यही कुण्डल पुरुष का विशेषण है। क्योंकि कुण्डल-नदिन
पुरुष का आगमन होता है, कुण्डलको छोड़कर नहीं होता है और
कुण्डल-नदिन पुरुष का व्यावर्त्तक भी होता है।

विशिष्ट

विशेषण सहित वास्तुको विशिष्ट करते हैं “कुण्डलवाला” यह
विशिष्ट पद है। कुण्डल विशेषण है। विशिष्ट और उपहित इन दोनोंमें
यह भेद है कि विशेषण तो विशिष्टके साथ रहना है, विशिष्ट वस्तु
जब तक रहती है जब तक उसके साथ विशेषण भी रहना है और विशि-
ष्टके अवयवार्थमें अष्ट वनकर विशेषण भी शामिल होना है और वस्तु
वर्तमानमें मिलान रहती है। उपहित वस्तुके अवयवार्थमें अष्ट वनकर
वस्तुवि अस्तित्व नहीं होती है। प्रत्यक्षमें, वनां, मोटा संज्ञा जो
चेतन है, जिसको जीव कहते हैं वस्तु तो अन्नःपन्न विशेषण है।
क्योंकि अन्नःपन्न-सहित चेतनको वनां, मोटा वनां अन्नःपन्न
कहना है। अन्नः अन्नःपन्न-मूलो अवयव अन्नःपन्नके भेद रहने-

बाला जो चेतन है वह चेतन और अन्तःकरण यह दोनों मिटकर संसारी या जीव कहलाता है वही कर्ता, भोक्तृ बनता है। राग, द्वेष आदि सार कलेश इसी जीवमें होते हैं। किन्तु उस जीवके अक्षय (हिस्से) दो हैं (१) अन्तःकरण, जो विशेषण है (२) चेतन, जो विरोध्य है।

उसमें जीवके जो विशेषण भाग अन्तःकरण है उसमें समस्त राग, द्वेषादि कलेश होते हैं और जो विरोध्य चेतन भाग है उसमें अशुभाश्रय भी कलेश नहीं होता है। अब, उस चेतनभागका साक्षीसे भेद नहीं है। क्योंकि एक ही चेतन अन्तःकरणसे विरहित होकर संसारी कहलाता है और अन्तःकरणसे उपहित होनेके कारण साक्षी कहलाता है। यदि संसारीके विरोध्य भागमें कलेश होना स्वीकार करें तो साक्षीमें भी स्वीकार करना पड़ेगा क्योंकि उन दोनोंका अभेद है, और "साक्षी सर्व क्लेश-रहित है" यह श्रुतिओंका सिद्धान्त है "साक्षी चेतन केवलो निर्गुणश्च" इत्यादि। इस प्रकार यद्यपि अन्तःकरण-विरहित चेतनकी प्रकृति पचना नहीं हो सकती है, किन्तु अन्तःकरण-उपहित जो साक्षी है उसकी प्रकृति पक्का हो सकती है। और पूर्व जो यह कहा गया कि "साक्षी यदि स्वीकृत भी हो जाय तो भी नाना (अनेक) साक्षी स्वीकार करने पड़ेंगे और फिर नाना साक्षीका एक प्रकृति अभेद कैसे हो सकता है! यदि अभेद स्वीकार भी कर लें तो प्रकृति तरह साक्षी भी सब शरीरोंमें एक ही व्यापक होगा" यह बात भी असंगत है। ईश्वर-साक्षी तो एक ही है। यद्यपि जीव-साक्षी नाना है और परिच्छिन्न है तो भी उनकी पचना एक व्यापक प्रकृति हो सकती है। जैसे

घटाकाश नाना हैं और परिच्छन्न हैं किन्तु महाकाशते भिन्न नहीं हैं । इसी प्रकार परिच्छन्न और नाना जीव-साक्षी भी एक ग्रहाते भिन्न नहीं हैं, किन्तु ब्रह्म रूप ही हैं ।

और पूर्व जो यह कहा गया था कि सुख, दुःख अन्तःकरणके विषय नहीं हैं किन्तु साक्षी-भास्य हैं, अर्थात् साक्षीके विषय हैं । अतः साक्षी नाना मानने पड़ेंगे अन्यथा एकके सुख अथवा दुःखसे सबको सुखी अथवा दुःखी होना चाहिये” यह कथन भी ठीक नहीं है; क्योंकि नियम यह है कि जब पुण्य, पाप-निमित्तसे अन्तःकरणका सुखरूप अथवा दुःखरूप परिणाम होने लगता है । जिस समय अन्तःकरणकी वृत्ति, जो ज्ञानरूप है वह सुख, दुःख जो विषय हैं उन विषयोंके आकारमें परिणत हो जाती है उसी समय सुख, अथवा दुःखको विषय करनेके लिये निकली हुई जो अन्तःकरणकी वृत्ति है उसी वृत्तिमें आरुढ़ होकर साक्षी उन सुख, दुःखोंको भासित करता है, सब सुख, दुःखका भान होता है । नहीं तो सुख, दुःखोंका भान नहीं होता । क्योंकि अन्तःकरण और उससे निकली वृत्ति दोनों जड़ हैं । प्रकाश, जड़का धर्म नहीं होता है । अतः चेतन-साक्षीके निमित्तसे ही सुख, दुःखोंका प्रकाश होता है, यह सिद्धान्त अनिवार्य है । इसी तात्पर्यसे वेदान्त शास्त्रमें सुख, दुःख साक्षीके विषय बह गये हैं किन्तु बिना साक्षीके केवल अन्तःकरणके सुख, दुःख विषय हो नहीं सकते ।

यहां यह गहस्य है कि उसे घटके लानेसे उसके साथ उसमें उप-
हित जो आकाश है, वह भी लाया जाना है । यद्यपि आनयन रूप कार्य
ही होता है आकाशका नहीं होता है, किन्तु घटरूप उपाधिके

निमित्तसे आकाशका भी आनयन प्रतीत होता है । यदि घटरूप उपाधि का लाना न हो तो घटोपहित आकाशका भी लाना नहीं हो सकता है । अतः अधिकतर कारणसे ही आकाशकी “घटाकाश” ऐसी संज्ञा भी होती है । उपाधि जो घट है उसका परित्याग कर देनेसे घटाकाश महाकाश हो जाता है, महाकाशसे भिन्न नहीं है, सारांश यह है कि शुद्ध, निष्क्रिय, अद्वितीय, चेतनमें “साक्षी” ऐसी संज्ञा होना और उस साक्षीके द्वारा अन्तःकरणके घमोंके साथ अन्तःकरणका प्रकाश रूप कार्य होना यह सब अन्तःकरण रूप उपाधिके निमित्तसे ही प्रतीत होते हैं, अन्तःकरण अचेतनकी उपाधि है, उसका त्याग कर देनेसे “साक्षी” नाम पड़ना और सुख, दुःखादि धर्म सहित अन्तःकरणका भान होना यह सब भी प्रतीत नहीं होते, किन्तु चेतन मात्र ब्रह्म ही प्रतीत होता है । अतः वास्तवमें, “साक्षी और ब्रह्मका अभेद है” यह सिद्धान्त मान्य है । वह साक्षी ‘जीव’ पदका लक्ष्य अर्थ है, इसलिये जीव और साक्षी दोनों एक ही सिद्ध होते हैं । अतः जीव, ब्रह्मकी एकता इस शास्त्रके विषय सिद्ध होता है ।

प्रयोजनका मण्डन

प्रथम यह आक्षेप किया गया था कि—जगन्मूलक सारे प्रपञ्च सत्य हैं, मिथ्या तो नहीं प्रतीत होते हैं, और सत्य वस्तुकी निवृत्ति ज्ञानसे नहीं होती है, किन्तु मिथ्या वस्तुकी ही ज्ञानसे निवृत्ति होती है । अतः प्रपञ्चकी निवृत्ति वेदान्त शास्त्रके ज्ञानसे नहीं हो सकती है । इसलिये इस मन्त्रका प्रपञ्च-निवृत्तिरूप प्रयोजन नहीं हो सकता” यह आक्षेप भी युक्ति-शून्य है ।

यह प्रपञ्च मिथ्या है, सत्य नहीं है, क्योंकि समस्त प्रपञ्चरूप ब्रह्माण्ड अद्वितीय आत्मावै अध्यस्त है और जब प्रपञ्च का अभ्यास सिद्ध है तब मिथ्यात्व भी सिद्ध हो है। अभ्यासही पूर्वोक्त पञ्च सामग्री का खण्डन करके प्रपञ्च का अभ्यास सिद्ध करते हैं।

सत्य वस्तुज्ञान-जन्य संस्कार का खण्डन

अभ्यास होनेमें प्रथम सत्य ही वस्तु का कभी ज्ञान रहना चाहिये अर्थात् जिस का अभ्यास होगा वह सत्य ही हो, और वही सत्य वस्तुज्ञान-जन्य संस्कार रहे” यह आवश्यक नहीं है; किन्तु सजातीय वस्तु का पूर्व ज्ञान मात्र अपेक्षित है। वस्तु सत्य हो अथवा मिथ्या हो। जैसे-जिस मनुष्य ने छुहारे के सत्यवृक्ष को कभी नहीं देखा है और बागीचा के द्वारा निर्मित मिथ्या छुहारा वृक्ष को कई बार देखा है और उससे सुना है कि ‘यह छुहारे का वृक्ष है’ किन्तु खजूर का वृक्ष कभी न तो देखा है और न सुना है, उस मनुष्य को भविष्यमें कभी खजूर वृक्ष देखनेसे उस खजूर के वृक्षमें ही छुहारे का अभ्यास (भ्रम) होता है। अतः सजातीय वस्तु ज्ञानजन्य संस्कार ही अभ्यास का हेतु है। सत्य वस्तुज्ञान-जन्य संस्कार हेतु नहीं है। क्योंकि खजूर के सजातीय (सदृश) मिथ्या छुहारे का ज्ञान पहले था इसलिये खजूरमें छुहारे का अभ्यास होना उपपन्न होता है।

शंका—केवल सजातीय वस्तु-ज्ञान ही अभ्यास का कारण स्वीकार करना चाहिये, वस्तुज्ञान-जन्य संस्कार को नहीं, जिस वस्तु का अभ्यास होता हो उसके सजातीय का पहले ज्ञान रहना आवश्यक है। संस्कार ही स्वीकार करनेसे गौरव होता है।

समाधान—कार्य होनेके अव्यवहित पूर्वकालमें (उसके ठीक प्रथम क्षणमें) हेतु (कारण) का अस्तित्व आवश्यक है। पड़ा होनेके अव्यवहित पूर्वकालमें जब दण्ड, चक्र, चोवर (सूत) कुलाल, मृत्तिकाओंका अस्तित्व रहता है तब पड़ाके दण्ड आदि कारण कहे जाते हैं। यहाँ तो सर्पज्ञान होनेके एक महीने पश्चात् भी रज्जुमें सर्पका अभ्यास होता है, सो नहीं होना चाहिये, क्योंकि एक मास पूर्व उत्पन्न जो सर्पका ज्ञान था वह तो अभ्यास रूप कार्यके अव्यवहित पूर्वकालमें नहीं है। ज्ञान दो क्षण मात्र ही रहते हैं। सर्पज्ञान उसी समय उत्पन्न होकर विनष्ट हो जाता है, अभ्यास होनेके अव्यवहित पूर्वकालमें उसका अस्तित्व नहीं रहनेके कारण वही अभ्यास नहीं होना चाहिये और वही अभ्यास होता है। अतः सञ्जातीय वस्तुज्ञान-जन्य संस्कार ही अभ्यासका कारण है, केवल ज्ञान नहीं है। संस्कार, ज्ञानसे उत्पन्न होकर अनन्त-क्षणमें रहते हैं, इसलिये अभ्यासरूप कार्य होनेके अव्यवहित पूर्व-कालमें उसकी सत्ता रहती है, तब अभ्यास होता है। इस रीतिसे सर्वत्र अभ्यासका कारण संस्कार ही है, ज्ञान नहीं है।

अर्थात् सूक्ष्म अवस्थाका नाम संस्कार है।

शंका—यदि कार्यके अव्यवहित पूर्व कालमें कारणका रहना आवश्यक हो तो “यागात् स्वर्गः” अर्थात् यज्ञसे स्वर्ग होता है। यहाँ यज्ञकर्म तो क्रियारूप होनेसे उसी समय अनुष्ठान करनेके अनन्तर ही नष्ट हो जाता है और उस यज्ञसे जन्मान्तरमें स्वर्ग प्राप्त होता है, सो कैसे हो सकता है ? क्योंकि स्वर्ग होनेके अव्यवहित पूर्व कालमें यज्ञकी सत्ता नहीं है, अतः यज्ञ स्वर्गका कारण नहीं कहला सकता है।

यह प्रपञ्च मिथ्या है, सत्य नहीं है, क्योंकि समस्त प्रपञ्चरूप मझाण्ड अद्वितीय आत्मावै अध्यस्त है और जब प्रपञ्च का अध्यास सिद्ध है तब मिथ्यात्व भी सिद्ध ही है। अग्रासही पुरोक्त पञ्च सामग्रीका खण्डन काके प्रपञ्चका अध्यास सिद्ध करते हैं।

सत्य वस्तुज्ञान-जन्य संस्कारका खण्डन

अध्यास होनेमें प्रथम सत्य ही वस्तुका कभी ज्ञान रहना चाहिये अर्थात् जिसका अध्यास होगा वह सत्य ही हो, और वही सत्य वस्तुज्ञान-जन्य संस्कार रहे" यह आवश्यक नहीं है; किन्तु सज्जतीय वस्तुका पूर्व ज्ञान मात्र अपेक्षित है। वस्तु सत्य हो अथवा मिथ्या हो। जैसे-जिस मनुष्यने छुहारेके सत्यवृक्षको कभी नहीं देखा है और बाजीगाके द्वारा निर्मित मिथ्या छुहारा वृक्षको कई बार देखा है और उससे सुना है कि 'यह छुहारेका वृक्ष है' किन्तु खजूरका वृक्ष कभी न तो देखा है और न सुना है, उस मनुष्यको भविष्यमें कभी खजूर वृक्ष देखनेसे उस खजूरके वृक्षमें ही छुहारेका अध्यास (भ्रम) होना है। अतः सज्जतीय वस्तु ज्ञानजन्य संस्कार ही अध्यासका हेतु है। सत्य वस्तुज्ञान-जन्य संस्कार हेतु नहीं है। क्योंकि खजूरके सज्जतीय (सदृश) मिथ्या छुहारेका ज्ञान पहले या इसलिये खजूरमें छुहारेका अध्यास होना उपपन्न होता है।

शंका—केवल सज्जतीय वस्तु-ज्ञानको ही अध्यासका कारण स्वीकार करना चाहिये, वस्तुज्ञान-जन्य संस्कारको नहीं, जिस वस्तुका अध्यास होता हो उसके सज्जतीयका पहले ज्ञान रहना आवश्यक है। संस्कारको स्वीकार करनेसे गोरव होता है।

समाधान—कार्य होनेके अव्यवहित पूर्वकालमें (उसके ठीक प्रथम क्षणमें) हेतु (कारण) का अस्तित्व आवश्यक है। पड़ा होनेके अव्यवहित पूर्वकालमें जब दण्ड, चक्र, चोवर (सूत) कुलाल, मृत्तिकाओंका अस्तित्व रहता है तब पड़ाके दण्ड आदि कारण कहे जाते हैं। यहाँ तो सर्पज्ञान होनेके एक महीने पश्चात् भी रज्जुमें सर्पका अभ्यास होता है, सो नहीं होना चाहिये, क्योंकि एक मास पूर्व उत्पन्न जो सर्पका ज्ञान था वह तो अभ्यास रूप कार्यके अव्यवहित पूर्वकालमें नहीं है। ज्ञान दो क्षण मात्र ही रहते हैं। सर्पज्ञान उसी समय उत्पन्न होकर विनष्ट हो जाता है, अभ्यास होनेके अव्यवहित पूर्वकालमें उसका अस्तित्व नहीं रहनेके कारण वहाँ अभ्यास नहीं होना चाहिये और वहाँ अभ्यास होता है। अतः सजातीय वस्तुज्ञान-जन्य संस्कार ही अभ्यासका कारण है, वैयल ज्ञान नहीं है। संस्कार, ज्ञानसे उत्पन्न होकर अन्तःकरणमें रहते हैं, इसलिये अभ्यासरूप कार्य होनेके अव्यवहित पूर्वकालमें उसकी सत्ता रहती है, तब अभ्यास होता है। इस रीतिसे सर्वत्र अभ्यासका कारण संस्कार ही है, ज्ञान नहीं है।

अति सूक्ष्म अवस्थाका नाम संस्कार है।

शंका—यदि कार्यके अव्यवहित पूर्व कालमें कारणका रहना आवश्यक हो तो “यागात् स्वर्गः” अर्थात् यज्ञसे स्वर्ग होता है। यहाँ यज्ञकर्म तो क्रियारूप होनेसे वही समय अनुष्ठान करनेके अनन्तर ही नष्ट हो जाता है और उस यज्ञसे जन्मान्तरमें स्वर्ग प्राप्त होता है, सो कैसे हो सकता है ? क्योंकि स्वर्ग होनेके अव्यवहित पूर्व कालमें यज्ञकी सत्ता नहीं है, अतः यज्ञ स्वर्गका कारण नहीं कहला सकता है।

और "यागात् स्वर्गः" इत्यादि वचनोंसे यज्ञकर्म स्वर्गका कारण समझा जाता है।

समाधान—यद्यपि यज्ञकर्म स्वर्गका सञ्चालन कारण नहीं है किन्तु शुभ, अशुभ कर्म करनेसे पुण्य, पापात्मक अदृष्ट उत्पन्न होते हैं, जिसको भीमांतक लोग "अपूर्व" कहते हैं। यह नष्ट हो जानेपर भी उससे उत्पन्न अदृष्ट अन्तःकरणमें रहते हैं और उस अदृष्टकी सत्ता स्वर्ग होनेके अव्यवहित पूर्वकालमें भी रहती है। अतः यज्ञसे अदृष्ट और अदृष्टसे स्वर्ग इस परम्पराक्रमसे यज्ञ अदृष्टके द्वारा स्वर्गका कारण है, साक्षात् नहीं है। इस प्रकार प्रपञ्चका अध्ययन हो सकता है। क्योंकि अदृष्टारथ लेकर गिने अनारम वस्तु है उन सबको प्रपञ्च कहते हैं, वह प्रपञ्च रज्जुमें सर्पकी तरह जब प्रतीत हो तब ही उसकी मत्ता है और जब प्रतीत न हो तब हमको सूझा नहीं है। क्योंकि मिथ्या बन्धुकी प्रतीतिपर ही सत्ता निर्भर है। स्वप्नके पदार्थकी भी जिस समय प्रतीति होती है वही समय वह है। जागनेपर नहीं है। इसी प्रकार प्रपञ्चकी जब तक प्रतीति होती है वही एक प्रपञ्च है, आरम-ज्ञान होनेपर नहीं है। अर्थात् उसकी व्यावहारिक सत्ता नहीं रहती है।

और यह निश्चय प्रपञ्च अनादि है इस लिये अगर उन्ना प्रपञ्चके अध्ययन होनेमें पूर्व, पूर्व प्रपञ्चके ज्ञान-अन्य संस्कार कागज बनते हैं, अर्थात् एक अदृष्टादि-प्रपञ्चके अध्ययन होनेमें हमके प्राचीन हमारे द्वारा अदृष्टादि-प्रपञ्चके ज्ञान-अन्य संस्कार कागज है। और हम प्राचीन प्रपञ्चके अध्ययनमें हमारे भी प्राचीनतम प्रपञ्चके

ज्ञान-जन्य संस्कार कारण है, इस पूर्व पूर्वके क्रमसे अनादि प्रपञ्चसे उत्पन्न संस्कार भी अनादि है। और अनादि संस्कारसे अनादि अध्यास सिद्ध होता है। सब संस्कार अन्तःकरणमें रहते हैं और जब तक मोक्ष प्राप्त नहीं होता तब तक अन्तःकरण रहना ही है। एक जीवके जितने शरीर धारण करने पड़ते हैं, सबमें एक ही अन्तःकरण जाता है, क्योंकि वेदान्तका सिद्धान्त है कि :—

(१) माह (२) ईश्वर (३) जीव (४) अविद्या (५)

अविद्या—चित्तन्य सम्बन्ध (६) अनादि-वस्तुओंका परस्पर भेद ।

यह पद पदार्थ स्वरूपसे अनादि हैं, क्योंकि इनकी उत्पत्ति नहीं होती है। यद्यपि अहंकार आदि प्रपञ्चकी उत्पत्ति और लय कृतिमें कहे गये हैं तथापि प्रवाह रूपसे अनादि ही हैं। अनादि कालसे ऐसा कोई भी समय नहीं हुआ जिस समय कोई पड़ा न हो, अन्तःकरणका प्रवाह अनादि है। इस प्रकार सब वस्तुओंका प्रवाह अनादि है।

“बीजाङ्कुरवत्” अध्यास अथवा प्रपञ्च इन दोनोंमेंसे पहले किसी का होना स्थिर नहीं हो सकता है, दोनों प्रवाह रूपसे अनादि हैं।

अतः सजातीय वस्तुके ज्ञान-जन्य संस्कार अध्यासकी सामग्री है।

प्रमेय दोषका सुण्डन

पूर्व यह आश्रय किया गया था कि तीन प्रकारके दोष अध्यासक हेतु होते हैं, इस प्रपञ्चके अध्यासमें एक भी दोष नहीं है, अतः प्रपञ्च सत्य है, यह कहना भी भ्रान्तिपूर्ण है, क्योंकि हेतु बंद कहा जाना है,

कि जिसके बिना कार्य उपलब्ध न हो सके, जैसे—हनु, वक्त्र, चक्षु, पादके हेतु है। इन चोतीके बिना पड़ा नहीं बन सकता है। अन्तरे, माहाव दोषके बिना भी कर्मामे प्राप्तिगत्व आदि जलिक अन्तर होगा है। अन्तरात्मा आदि जलिक स्थित शरीरके धर्म है। अन्तरात्मा और मूल्य शरीरके धर्म नहीं है। क्योंकि सूक्ष्म शरीर और अन्तरात्मा के अन्तरे अनेकानेक शरीरमें एक ही रहते हैं और अनेक शरीरों में अनेक अलग अलग शरीरमें अन्तरात्मा रह सकती है।

यह निश्चय नहीं है कि जो पूर्व शरीरमें जाति थी वही अन्तरात्मा भी रहे, अतः "मैं प्राण्य हूँ" इस प्रकारका प्राण्यगत्व जलिक अन्तरात्मा अन्तरात्मामें होता है, किन्तु आत्माके साथ जलिक सादृश्य नहीं है। क्योंकि आत्मा व्यापक, प्रत्यक्ष तथा विद्यमान है और जाति परिच्छिन्न, पराक्ष तथा विषयरूप है। इस प्रकार विरोध रहने पर भी जाति अन्तरात्मा अन्तरात्मामें होता है। और शरीर पोषणका अन्तरात्मा होता है। मिसरीमें कटुताका अन्तरात्मा होता है। शीतता और पोषणका विरोध है, एवं मधुरता और कटुताका विरोध है सादृश्य नहीं है, इस प्रकार विसदृश वस्तु (विषमवस्तु) है अन्तरात्मा होता है।

यह नहीं कहा जा सकता कि "आधिष्ठात गत सादृश्य" है।

आधिष्ठात दोषका सुण्डन

... हेतु नहीं है। क्योंकि नैरुप अन्तरात्मा

रूप-रहित आकारमें नोल रूपका अभ्यास सबको होता है और कटाह था। तन्मयके आकारका भी अभ्यास होता है, और सबके नेत्ररूप प्रमाणमें दोष कहना सङ्गत नहीं है अतः प्रमाण दोष भी अभ्यासका प्रमाण नहीं कहा जासकता है।

प्रमातृ दोष-खण्डन

प्रमाताके लोभ, भय आदि दोष भी अभ्यासके हेतु नहीं हैं। क्योंकि जो लोभ-रहित वैराग्य-युक्त पुरुष है, उन्हें भी शक्ति (सीपी) रजत (रूपा) का अभ्यास होता है, अतः प्रमाताका दोष भी अभ्यासका कारण नहीं हो सकता है।

विशेष रूपसे अधिष्ठानके अज्ञानका खण्डन

यह जो आरोप किया गया था कि “अधिष्ठानका सामान्य रूपमें और विशेष रूपसे जब अज्ञान रहता है तब ही अभ्यास देखा जाता है” जैसे-रज्जु-सर्प इत्यादि स्थानमें अधिष्ठान रज्जुका सामान्य रश्मि रूपसे ज्ञान है और विशेष अंश रज्जु रूपसे अज्ञान रहना तब रज्जुमें सर्पका अभ्यास होता है। “यही आत्मामें सामान्य-रूप भाव नहीं है, आत्मा निर्विशेष है। अर्थात् वसमें एक भी धर्म नहीं है और निर्विशेष होनेसे सामान्य रूपसे ज्ञान और विशेष रूपसे ज्ञात आत्मा नहीं हो सकती” यह कहना भी तर्क रहित है, क्योंकि ज्ञेयस्वरूपको आत्मा कहने है “आत्मा है” ऐसी सबको प्रतीति है। ‘मैं नहीं हूँ’ यह चिन्ताको भी प्रतीति नहीं होती है। ‘मैं हूँ’ प्रतीति सबको होती है। अतः सत् रूपमें आत्माका भान हो होता है। “चेतन्य, आनन्द, निष्क-गुण, नित्य-मूर्त,

‘अद्वितीय, व्यापक, आत्मा है’ इस रूपसे सबको प्रतीति नहीं होती है, और जिन्हे इस रूपकी प्रतीति होती है वह जीवन्मुक्त हैं। अतः चैतन्य आदि विशेष रूपसे आत्मा अज्ञात हैं, और सत् रूप सामान्य अंशसे आत्मा ज्ञात हैं। अतः आत्मा रूप अविष्टानमें समस्त प्रपञ्चको अध्यास सिद्ध होता है।

और ‘आत्मा निर्विशेष है’ इस सिद्धान्तका भी व्यापान नहीं होता है, क्योंकि आत्मामें सामान्य-विशेष भाव वास्तवमें नहीं है, अविद्या कल्पित है। सामान्य, विशेषकी तरह प्रतीति मात्र है, परमार्थ में तो आत्मा निर्विशेषही है जैसा—भुक्तिर्मोमें कहा है “असंगो ह्ययं पुरुषः” अर्थात् यह पुरुष (आत्मा) असंग है। एक भी धर्म (अंश) इसमें नहीं है। इस प्रकार आत्मामें प्रपञ्चका अन्वेषण हो सकता है और अध्यास होनेसे प्रपञ्चकी ज्ञानसे निवृत्ति भी हो सकती है। अतः इस ग्रन्थका प्रयोजन सिद्ध होता है।

वैदिक कर्म मोक्षका साक्षात् साधन नहीं

यह जो आशेष किया गया था कि निषिद्ध और काम्य कर्मको छोड़कर शास्त्रोक्त नित्य, नैमित्तिक और प्रायश्चित्त कर्म करना चाहिये, क्योंकि निषिद्ध कर्म नहीं करनेसे नीच लोक प्राप्त नहीं होते हैं। और काम्य कर्मके अभावसे उत्तम लोकको भी प्राप्ति नहीं होती है। अर्थात् निषिद्ध और काम्य कर्मोंके अभावसे पाप तथा पुण्य कुछ भी नहीं होते हैं। और पुण्य, पाप नहीं होनेसे उत्तम, मध्यम लोक कुछ भी नहीं होते हैं। नित्य, नैमित्तिक कर्म नहीं करनेसे जो पाप होते हैं वे तो नित्य, नैमित्तिक कर्म करनेसे उत्पन्न ही [नहीं होंगे, और जन्म,

जन्मान्तरके जो संचित पाप हैं उन पापोंका साधारण और असाधारण इन दोनों प्रायश्चित्तोंसे नष्ट हो जायगा । तथा जन्म, जन्मान्तर के जो संचित काम्य कर्म हैं, उन काम्य कर्मोंके फलकी इच्छा मुमुक्षु पुरुषको नहीं रहनेके कारण उनका फल योगना नहीं पड़ता है जिससे उन्हें शरीर धारण करना पड़े, अतः मुमुक्षु पुरुषको आत्म-ज्ञानके बिना भी केवल वैदिक नित्य, नैमित्तिक और प्रायश्चित्त कर्मद्वारा ही जन्मोंका अभाव रूप मोक्ष मिल सकता है, यह कहना ठीक नहीं है ।

क्योंकि नित्य, नैमित्तिक कर्मद्वारा भी फल स्वर्गादि मिलना है, उनसे जन्मोंका अभावरूप मोक्ष प्राप्त नहीं होता है ।

यही यह रहस्य है, कि नित्य, नैमित्तिक कर्मोंके नहीं करनेसे जो पाप होना कहा है, सो कैसे हो सकता है ! क्योंकि नित्य, नैमित्तिक कर्मोंका नहीं करना अभावरूप है और पाप भावरूप है । अभावसे भावही उत्पत्ति नहीं होती है, अतः नित्य, नैमित्तिक कर्मोंके नहीं करनेसे पाप होता है, यह कहना असंगत है ।

इस रीतिसे जब नित्य, नैमित्तिक कर्मोंके नहीं करनेसे पापकी उत्पत्ति असंगत है तो नित्य, नैमित्तिक कर्मोंका कुछ पापोंको अनुत्पत्ति रूप नहीं कहा जा सकता है । अतः नित्य, नैमित्तिक कर्मोंका कुछ स्वर्गादि रूप उत्तम लोककी प्राप्ति नहीं स्वीकार करें तो नित्य, नैमित्तिक कर्म निष्कृत होगा और निष्कृत कर्मोंके प्रतिपादक वेद भी निष्कृत होगा इसलिये नित्य, नैमित्तिक कर्मोंका भी स्वर्गादि फल मानना उचित है । यह स्वर्गादि फल मुमुक्षुको अमितविन नहीं है क्योंकि स्वर्गादि नाशवान् है । "यथेह कर्मचितोऽलोकः क्षयिते

एवमेवा मुत्र पुण्याचितो लोकः क्षीयते” अर्थात् जैसे यह संसार नाशवान् है उसी प्रकार पुण्यलोक स्वर्गादि भी नाशवान् है।

यह भी कहना असंगत है कि “जन्म, जन्मान्तरके जो काम्य-कर्म हैं उनके फल भोगनेकी इच्छा नहीं रहनेसे फल नहीं मिलता है।”

शुभाशुभ समस्त कर्मों द्वारा दो अक्षुर उत्पन्न होते हैं।

(१) वासना (२) अष्ट । धर्म अधर्मका नाम अष्ट है। पुण्य, पाप कर्म करनेकी अभिलाषाका नाम वासना है। विहित कर्मसे शुभ वासना तथा धर्मरूप अष्ट उत्पन्न होता है। धर्मरूप अष्टसे सुख-भोग होता है और शुभ वासनासे पुनः पुण्यकर्म करनेकी इच्छा होती है। निषिद्ध कर्मसे अशुभ वासना तथा अधर्मरूप अष्ट उत्पन्न होता है। अधर्म-रूप अष्टसे दुःख भोगना पड़ता है और अशुभ वासनासे पुनः पाप कर्म करनेकी इच्छा होती है। इनमें वासनाका नाश तो उपाय करनेसे हो जाता है किन्तु अष्टका नाश किसी उपायसे नहीं हो सकता है। जैसा प्रारब्धरूप अष्ट रहता है वैसे सबको भोगना ही पड़ता है। “प्रारब्ध कर्मणां भोगादेव क्षयः” अर्थात् प्रारब्ध कर्मोंका भोग करनेसे ही नाश होता है। यह शास्त्रका सिद्धान्त है। निषिद्ध कर्म करनेसे जो अशुभ वासना उत्पन्न होती है उसका ही सतसंग आदि उपायोंसे नाश होता है।

और विहित कर्म करनेमें जो शुभवासना उत्पन्न होती है, उसका ही कुसाह्ण आदि उपायोंसे नाश हो जाता है।

इस प्रकार पुण्य-पापकर्मोंमें प्रवृत्ति करानेवाली जो शुभाशुभ वासना हैं वन्हींका नाश पुरुषार्थसे होता है अष्ट (प्रारब्ध) का नाश

नहीं होता है, इस रीतिसे पुरुषार्थ भी संकल है क्योंकि उससे वासना का क्षय होता है जो विचारशाल पुरुषको अत्यन्त अभिलषित है और “फल दिये बिना प्रारब्ध कर्मकी निवृत्ति नहीं होती है” यह जो शास्त्रमें कथित है उसका भी विरोध नहीं होता है। इस रीतिसे इच्छा नहीं रहनेपर भी शुभागुण कर्मों का फल भोग करना ही पड़ता है।

यदि इच्छा नहीं रहनेसे काम्य कर्मों का फल भोगना न पड़े तो निषिद्ध कर्म जो हैं जिनका फल दुःख भोगना पड़ता है, दुःख भोगनेकी इच्छा तो किसीको नहीं है, अतः उनका भोग नहीं होता चाहिये।

शंका—यदि यह कहा जाय कि जेने—वेदान्त-मतमें, निष्काम कर्म करनेसे केवल शुद्ध अन्तःकरण होता है। पुनः भव्यादि साधनसे ज्ञान होता है, किन्तु निष्काम कर्मका स्वर्गादि फल नहीं होता है वही प्रकार कर्म करनेके परवान् भी निष्काम हो जानेसे, जन्म, जन्मान्तरके किये हुए काम्य कर्मों का भी फल नहीं हो सकता है।

समाधान—इच्छा नहीं रहनेपर अज्ञानी पुरुषको किये हुए काम्य कर्मका फल न हो यह वेदान्तका मत नहीं है। वेदान्त मतमें निष्काम कर्म करनेसे भी अन्तःकरणकी शुद्धि और स्वर्गादि उत्तम लोककी प्राप्ति रूप फल भी होता है। यदि भव्यादि साधनों द्वारा आत्मज्ञान हो जाय तो फल भोग नहीं होता है, मण्डूकीना—“ज्ञानाग्निः सर्वकर्मोत्प्रेषकस्तस्मात् पुनर्यत्तु न” अर्थात् ज्ञानरूपी अग्नि सब कर्मोंको (प्रारब्धके अतिरिक्त संविन और कियेवाले कर्मोंको) मस्मयान् कर देती है। भव्यादि साधनके बिना निष्काम कर्मसे स्वर्गादि फल अवश्य होता है किन्तु निष्काम कर्म करनेसे अन्तःकरणकी शुद्ध कर

: श्रवणादि साधन प्राप्त होनेसे आत्मज्ञान होता है, तब प्रारब्धके न कर्मोंका भोग नहीं होता है ।

प्रायश्चित्त कर्मोंके द्वारा भी पाप कर्मोंका नाश नहीं हो सकता

। क्योंकि अनादि कालसे असंख्य, संचित जो पाप मन्तःकरणमें : पड़े हैं वन सर्वोंका प्रायश्चित्त एक जन्ममें तो हो नहीं सकता

और गंगास्नान, ईश्वरका नाम-उच्चारण आदि जो सर्वपाप नाशक यश्चित्त कहे गये हैं वे भी ज्ञानके द्वारा ही सर्वपाप-नाशक कहे गये साक्षात् नहीं, अर्थात् उनके करनेसे शुद्ध अन्तःकरण होकर महा-व्य श्रवणसे ज्ञान होता है । और ज्ञानसे प्रारब्धके अतिरिक्त (की सब कर्मोंका नाश हो जाता है जैसे "ज्ञानविनः सर्वकर्माणि तस्मत्तात् कुर्वतेऽर्जुन" इत्यादि कहा है । इस रीतिसे काम्य कर्म और विप्लव कर्मोंको छोड़कर केवल नित्य, नैमित्तिक और प्रायश्चित्त कर्म करनेसे भी अनन्त जन्मोंके किये हुए शुभाशुभ कर्मोंके फल भोगनेके लिये अज्ञानी पुरुषोंको अनन्त शरीर धारण करने पड़ते हैं, कथमपि तन्मोंका अभाव रूप मोक्ष नहीं मिल सकता है ।

अतः ज्ञान द्वारा प्रपञ्चकी निवृत्ति और परमानन्दकी प्राप्ति मन्यका प्रयोजन उपपन्न (सिद्ध) होता है ।

सम्बन्धका मण्डन

पूर्वोक्त रीतिसे इस मन्त्रके अधिकारी विषय, प्रयोजनके सिद्ध हो जानसे प्रतिपाद्य-प्रतिपादकभाव आदि संबन्धभी सिद्ध हो जाते हैं अतः मन्त्रका प्रारम्भ सफल है ।

अनुबन्ध चतुष्टय-खण्डन मण्डनारमक द्वितीय रत्न समाप्त ।

प्रत्यक्षादि प्रमाणोंके साथ जो विरोध होता है, उस विरोधको युक्तियों-से निराकरण करनेको अविरोध कहते हैं ।'

ब्रह्मसूत्रके द्वितीय अध्यायमें अविरोधका विचार किया गया है ।

साधन

ब्रह्म-ज्ञानकी प्राप्तिके जो उपाय हैं उन्हें 'साधन' कहते हैं ।

साधन दो प्रकारके होते हैं । (१) अन्तरंग (२) बहिरंग

ब्रह्मसूत्रके तृतीय अध्यायमें साधनका विचार किया गया है ।

फल

उन साधनोंके द्वारा जो प्राप्त होता है उसे 'फल' कहते हैं ।

फल भी दो प्रकारके होते हैं । (१) पर (२) अपर ।

ब्रह्मसूत्रके चौथे अध्यायमें फलका विचार किया गया है ।

अन्तरङ्ग साधन

'तत्त्वमसि' आदि वाक्यार्थोंका जो विचार करना है उसे 'अन्तरंग साधन' कहते हैं ।

'तत्त्वमसि' वाक्यार्थका विचार अन्तरंगसाधन होनेसे 'तत्' 'त्वम्' पदार्थोंका विचार तो सुतगम् अन्तरङ्ग साधन है, अतः ब्रह्म-ज्ञानरूप फलके अभिलाषियोंको प्रथम 'तत्' 'त्वम्' पदार्थोंका विचार करना आवश्यक है ।

शुद्धा—शोक तथा शास्त्रोंमें तो सुखकी प्राप्ति तथा दुःखकी निवृत्तिकी ही पुरुषार्थ कहते हैं । 'तत्' 'त्वम्' पदार्थोंका विचार न तो सुख-प्राप्तिरूप है न दुःख-निवृत्तिरूप ही है, अतः पुरुषार्थ नहीं होनेके कारण 'तत्' 'त्वम्' पदार्थोंका विचार पतित्याज्य है ।

समाधान—यद्यपि 'तत्' 'त्वम्' पदार्थोंका विचार साक्षात् पुरु-
पार्थ नहीं है, किन्तु जीव और ब्रह्मकी एकताका दृढ़ निश्चयरूप
पुरुषार्थका साक्षात् साधन जो 'तत्त्वमासि' आदि वाक्यार्थका विचार है
उस विचारमें प्रथम 'तत्' 'त्वम्' पदार्थोंका विचार आवश्यक है।
क्योंकि वाक्यार्थके ज्ञानके प्रति पदार्थज्ञान कारण होता है।

इस परम्परा क्रमसे 'तत्' 'त्वम्' पदार्थोंका विचार मौक्षरूप
पुरुषार्थका कारण है अतः परित्याज्य नहीं है किन्तु उपादेय है।

ब्रह्मके दो लक्षण हैं। (१) तटस्थ लक्षण (२) स्वरूप लक्षण

तटस्थ लक्षण

“साक्षात्कृत्ये सति व्याघर्षकं तटस्थ लक्षणम्” अर्थात् जो
लक्षण अपने लक्ष्यमें कभी गड़े कभी न गड़े, और अपने लक्ष्यको दूसरे
पदार्थोंसे अलग रखे उसे तटस्थ लक्षण कहते हैं।

ब्रह्मका “सृष्टि, स्थिति, लय-कारणत्व” तटस्थ लक्षण है।

क्योंकि जगतकी उत्पत्ति, स्थिति, लयकी कारणता ब्रह्ममें सदा
नहीं रहती है, किन्तु जयतक ब्रह्ममें मायाका सम्बन्ध रहता है तभी-
तक ब्रह्म जगतका कारण है। माया-रहित ब्रह्म तो अकृता निर्लेप
है। अतः उपनिषद् आदि सन् शास्त्रोंमें 'जगतकी कारणत्वरूप'
जो लक्षण ब्रह्मका कहा गया है वह तटस्थ लक्षण है क्योंकि 'जगत्-
कारणत्व रूप' लक्षण ब्रह्ममें कदाचिन् रहता है, सदा नहीं रहता है,
अर्थात् सोपाधिक ब्रह्ममें रहता है, निरुपाधिक ब्रह्ममें नहीं रहता है,

और अपने लक्ष्यरूप ब्रह्मको दूसरे पदार्थोंसे अलग भी रखता है, अर्थात् जगत्का कारण मायोपहित ब्रह्म ही है, परमाणु या प्रकृति नहीं है। श्रुति—‘यतोवा इमानि भूतानि जायन्ते येन जातानि जीर्णानि यत्प्रयनयभिसंविशन्ति तद्विजिज्ञासस्य तदग्रहोति’ अर्थात् जिससे यह समस्त जगत् उत्पन्न होते हैं, जिसमें जीवित रहते हैं तथा जिसमें जगत्की लय (विनाश) होता है उसका विचार करो, यह ब्रह्म है।

इस प्रकारकी श्रुतियोंके विमर्शसे ब्रह्म ही जगत्का उत्पादनकारण तथा निमित्तकारण सिद्ध होते हैं।

उपादान कारण

जो जिस वस्तुको उत्पन्न करे तथा स्वयम् उसमें अनुगत रहते हुए उस वस्तुकी छविका भी आश्रय हो वह उस वस्तुका उपादान कारण होता है।

जैसे-पटका उपादान कारण श्रुतिका है, और पट (कपड़ा) का उपादान कारण तन्तु (सूत) है।

निमित्त कारण

जो जिस वस्तुको उत्पन्न करे तथा स्वयम् उस वस्तुमें अनुस्यूत (अनुगत) न हो उससे निर्लेप रहे वह उस वस्तुका ‘निमित्त कारण’ है।

जैसे—पटके निमित्तकारण कुट्यल, (कुम्हार) दण्ड, चक्र (चाक) घीवर (सूत) आदि हैं तथा पटके निमित्त कारण जुड़ाडा तथा हुरी, वेमा आदि औजार हैं।

जैसे—घड़ा, सिन्धोड़ा आदि मिट्टीसे अनेक चीजें बनती हैं उनके नाम और रूप अनेक प्रकारके होते हैं किन्तु मृत्तिका सब चीजोंमें अनुगत है, अर्थात् सब चीजें मृत्तिकामय हैं, मृत्तिकाके अतिरिक्त घड़ा सिन्धोड़ा आदिमें और कुछ नहीं है, नाम, रूप अनेक प्रकारके कल्पित हैं, अतः नाम, रूप मिथ्या हैं मृत्तिकाही सत्य है ।

घट, शराब (सराब) आदि वस्तुएँ मिट्टीसे उत्पन्न होती हैं और वसी मिट्टीमें स्थित रहती हैं तथा भंग (टूट) जानेसे पुनः मिट्टीमें ही लीन हो जाती हैं अतः घट, शराब आदि वस्तुओंका मृत्तिका उपादान कारण है ।

इसी प्रकार संसारकी वस्तुओंके असंख्य भिन्न, भिन्न नाम, रूप होनेपर भी सब वस्तुओंका उपादान कारण एक ही ब्रह्म है, दूसरा कोई नहीं है ।

और जैसे—घड़ाबनानेवाला कुशल पड़ेका निमित्त कारण है, क्योंकि वह घटके उपादान कारणको भी जानता है और उपादान कारणको जाननेवाला निमित्त कारण ही होता है, इसी प्रकार जगतका निर्माण करनेवाला ब्रह्म ही जगतका निमित्त कारण भी है, अन्य कोई नहीं है । वह जगतका उपादान कारण होते हुए निमित्त कारण भी है । 'तदैक्षत यदुस्यांसि कस्यत यदुस्यां प्रजायेय' अर्थात् उसने संकल्प दिया कि—'मैं बहुत बनूँ, और उसने कामना की कि मैं बहुत रूपसे उत्पन्न होऊँ' इस प्रकारकी श्रुतियोंके विवेचनसे समय प्रभार के कारण एक ही ब्रह्म विद्व होते हैं । क्योंकि संकल्प करना चेतनका धर्म है जड़का धर्म नहीं हो सकता है अतः प्रकृति, परमाणु आदि

अचेतन पदार्थ जगतके निमित्त कारण नहीं हो सकते हैं किन्तु चेतन प्रज्ञा ही जगतका 'निमित्तकारण' हो सकते हैं। तथा संकल्प करके स्वयम् धदुत रूपसे (जगतके असंख्य रूपसे) बनना (परिणत होना) यह चेतनका ही धर्म हो सकता है। अचेतन मिट्टी संकल्प (इच्छा) करके स्वयम् पट, शगव रूपसे परिणत नहीं होती है। अतः चेतन प्रज्ञा ही इस जगतका 'उपादान कारण' हो सकते हैं अचेतन परमाणु, प्रकृति आदि नहीं हो सकते हैं।

इस प्रकार 'जगतका अभिन्न निमित्तोपादान कारणत्व' प्रज्ञाका तटस्थ लक्षण सिद्ध होता है "जगत्कृत्येसाति जगदुपादानत्वम्" अर्थात् जगतके कर्ता (निमित्त कारण) होते हुए जगतका उपादान कारण होना' यह प्रज्ञाका तटस्थलक्षण है। इस लक्षणमें एकमो दोष नहीं होता है।

लक्षणके तीन प्रकारके दोष होते हैं। (१) अभ्याप्ति (२) अतिप्राप्ति (३) असंभव। किसी प्रकारके दोष-युक्त लक्षण मान्य नहीं हैं।

लक्षण

जो धर्म (पहचान) लक्ष्य मात्रमें रहे अर्थात् उसके जितने लक्ष्य हैं उन सबमें रहे किन्तु अपने लक्ष्यसे अभिरिक्त वस्तुमें न रहना हुआ लक्ष्यका परिचायक हो, उसे 'लक्षण' कहते हैं।

जैसे—गोजानिका 'साक्षा' लक्षण है, क्योंकि साक्षा (गड घंटा) अर्थात् ओ गर्दनके नीचे लटका हुआ मांस भाग है, वह गो-जानि मात्रमें रहती है, वही गो-जानिका परिचायक है।

गाय या बैलसे भिन्न मद्दिप (भैंस) आदि पशुओंमें नहीं है, अतः गो जाति मात्रका 'सास्त्रा' लक्षण है ।

'गो-जाति' कहनेसे गाय, बैल, सांड, बछड़ा, बछड़ी सबोंका मद्दिप होता है ।

लक्ष्य

जिस वस्तुका लक्षण किया जाय, और उस लक्षणसे वह युक्त हो उसे 'लक्ष्य' कहते हैं ।

गो-जातिका 'सास्त्रा' लक्षण किया गया है और उस लक्षणसे गो-जाति युक्त है अतः सास्त्रारूप लक्षणका गो-जाति लक्ष्य है ।

अव्याप्ति

जो लक्षण लक्ष्यके एक देश मात्रमें रहे अशेष (बिलकुल) लक्ष्यमें न रहे उस लक्षणमें 'अव्याप्ति' नामका दोष कहा जाता है ।

यदि गो जातिका 'नीलवर्ण' लक्षण किया जाय तो नील वर्ण (काला रङ्ग) अशेष गो-जातिमें नहीं है, केवल काले रङ्गकी गो-जातिमें है किन्तु श्वेतवर्ण या कपिलवर्णकी गो-जातिमें नहीं है, और काली गो-जातिसे भिन्न वर्ण (रङ्ग) की भी गो जाति होती हैं, अतः 'गो' का नील रूप लक्षणकरना अव्याप्ति दोषसे युक्त है ।

अतिव्याप्ति

जो लक्षण अपने अशेष लक्ष्यमें भी रहे और अपने लक्ष्यसे अन्यमें भी रहे उस लक्षणमें 'अतिव्याप्ति' दोष कहा जाता है । यदि गो-जातिका गृंग (सींग) लक्षण किया जाय तो वह लक्षण अपने लक्ष्य अशेष गो-जातिमें रहता है, क्योंकि सींग समस्त गो-जातिमें

रहती है और उससे भिन्न मद्रिय, (मैंसे) बचड़े आदिमें भी रहती है, अतः इस लक्षणमें अनिव्याप्ति नामका दोष कहा जाता है। इसलिये गो-जातिका गृह्य (सींग) लक्षण नहीं कहा जा सकता है।

असंभव

जो लक्षण अपने एक भी लक्ष्यमें न रहे उस लक्षणमें 'असंभव' दोष कहा जाता है। जैसे—गो-जातिका 'एक भ्रू' (एक गुर) लक्षण दिया जाय तो उसमें असंभव दोष हो जाता है, क्योंकि वह लक्षण अपने किसी लक्ष्यमें नहीं रह सकता है। किसी गो-जातिमें एक गुर नहीं होता है किन्तु भरोच गो-जातिके चार गुर होते हैं। उपर्युक्त तीन प्रकारके दोष नहीं रहनेके कारण 'अगत्कर्तृत्वेत्यति अगदुपादानायम्' यह मन्त्रका तदर्थ लक्षण निरुद्ध है।

यदि "अगदुपादान कारणात्" इत्यादी मन्त्रका लक्षण दिया जाय तो मायामें लक्षणके प्रकृति होजानेसे लक्षणमें 'अनिव्याप्ति' दोष हो जाता है। माया इस जगत्का वसादान कारण है। क्योंकि वह इस जगत् रूपसे परिचाय होती है।

यदि "अतन्निमित्त कारणात्" इत्यादी मन्त्रका लक्षण दिया जाय तो न्याय मन्त्रके अङ्गीकृत रूपांशमें मन्त्र-लक्षण प्रकृति हो जानेसे लक्षणमें 'अतिव्याप्ति' दोष हो जाता है। क्योंकि न्याय मन्त्रमें रूपांश जगत्का वैश्व निमित्त कारण मान्य गया है।

अतः "अगदुपादानाय तथा अतन्निमित्त कारणात्" इत्यादि मन्त्रके लक्षणमें दोषका निश्चय होता है।

और यह जो आशय दिया गया था कि वसादान कारण तथा

निमित्त कारण एक नहीं होता है। दोनोंका भेदही लोकमें सर्वज्ञ है। “दृष्टवदृष्ट कल्पना” अर्थात् दृष्ट (प्रत्यक्ष) के अनुसार (अप्रत्यक्ष) वातुकी कल्पना करना चाहिये’ यह आलाप भी व्यक्त है। क्योंकि लोकमें भी कहीं दोनों कारण एकही पदार्थ होता है जैसे—ऊर्णनाभिजन्तु (मकड़ी) तन्तुरूप (सूत्र) कार्यके प्रति उत्पादान कारण है, क्योंकि मकड़ीके शरीरसे ही मकड़ीका तन्तु पैदा होता है। और मकड़ी ही उसे बनाती है, अतः कर्तारूप निमित्तकारण उस तन्तुके प्रति मकड़ी ही स्वयम् है, इस प्रकार अभिन्न निमित्त कारण ; दानकारण एक पदार्थ भी दृष्ट है। ग्याय मठमें घट और ईश्वर दोनोंका जो संयोग होता है वह संयोगरूप कार्य समवाय सम्बन्धसे घट और ईश्वर दोनोंमें उत्पन्न होता है, क्योंकि संयोग द्विष्ट है अतः दोनोंमें उत्पन्न होता है, अतः संयोगका उत्पादान कारण ईश्वर होता है, क्योंकि ईश्वरमें भी संयोग समवाय सम्बन्धसे उत्पन्न होता है। ; और ईश्वर कार्यमात्रके प्रति स्वतन्त्ररूपसे निमित्त कारण भी माने गये हैं, अतः एक ही ईश्वर, संयोगरूप कार्यका उत्पादान कारण भी निमित्त कारण भी होते हैं। इसी प्रकार अभिन्ननिमित्तउत्पादान कारण अर्थात् एक ही ब्रह्म जगतका निमित्त तथा उत्पादान कारण होते हैं। इसके प्रमाणस्वरूप भगवती श्रुति “यतोवाइमानि भूतानि जायन्ते इत्यादि, तथा व्यास भगवानका सूत्र “जन्माद्यस्य यतः” अर्थात् ईश्वर आगतके जन्म, स्थिति, लय जिस सर्वज्ञ सर्व शक्तिमान् पुरुषसे होते हैं वही ब्रह्म है” इस प्रकार अनेकानेक प्रमाण हैं। ब्रह्मके तटस्थ लक्षणका ज्ञान होनेपर भी ब्रह्मके यथावन् स्वरूपका ज्ञान नहीं

होता है, अतः ब्रह्मका स्वरूपलक्षण जानना अत्यन्त आवश्यक है।

स्वरूप लक्षण

■ स्वरूपं सत् व्यावर्तकं स्वरूपलक्षणम् ” जो लक्षण अपने लक्ष्यका स्वरूप हो, और व्यावर्तक हो, अर्थात् अपने लक्ष्यको दूसरे पदार्थोंसे भिन्न रखे उस लक्षणको स्वरूपलक्षण कहते हैं। जैसे—पृथिवीका पृथिवीत्व जो लक्षण है, वह स्वरूपलक्षण है। क्योंकि-न्याय और वैशेषिक से भिन्न मतोंमें जाति और व्यक्तिका अमेद माना जाता है, अतः पृथिवीत्व जातिका पृथिवी व्यक्तिसे अमेद है इस प्रकार पृथिवीत्व जाति पृथिवीका स्वरूप भी है और पृथिवीको जल आदि इतर पदार्थोंसे व्यावर्तक (भेदक) भी होती है। इसलिये पृथिवीत्व पृथिवीका स्वरूप लक्षण सिद्ध होता है।

प्रकृतमें सत् (सत्य) चित् (ज्ञान) आनन्द यह तीनों मिलकर ब्रह्मके स्वरूपलक्षण हैं। क्योंकि सत्य, ज्ञान, आनन्द यह तीनों ब्रह्मके स्वरूप हैं और असत्, जड़, दुरात्तरूप जगत्से व्यावर्तक हैं अर्थात् जगत्से अपने लक्ष्य ब्रह्मको भिन्न रखते हैं।

शंका—लक्ष्य-लक्षणभाव दो भिन्न पदार्थोंमें रहते हैं, एक वस्तुमें नहीं रहते हैं, अतः लक्ष्य-लक्षणभाव भेदके अधीन हैं, अभेद होनेसे लक्ष्य-लक्षण भाव नहीं होते हैं। इसलिये सत्, चित्, आनन्द यदि ब्रह्मके स्वरूप ही माने जायें तो उन सत्, चित्, आनन्दमें ब्रह्मका लक्षण भाव (लक्षणपना) सिद्ध नहीं होना है और उन लक्षणोंका ब्रह्ममें लक्ष्यभाव (लक्ष्यपना) नहीं हो सकता है।

समाधान—अर्थात् सत्त्वादिक लक्षण ब्रह्मके स्वरूप ही हैं वास्तव

में, इन सत्यादि लक्षणोंसे ब्रह्मका भेद नहीं है। तथापि इन सत्यादि लक्षणोंसे ब्रह्मका कल्पित भेद स्वीकृत है, कल्पित भेदको अस्वीकार करके ही ब्रह्म और सत्यादि धर्मोंमें लक्ष्य-लक्षण भाव सिद्ध हो। ऐसा कहा गया है कि 'आत्मन्दो विषयानुभवो नित्यस्य चोत्तिष्ठति धर्माः ब्रह्मणोऽपृथक्त्वेऽपि पृथग्विधायभासन्ते' अर्थात् ब्रह्म ज्ञान, नित्यता यह तीनों धर्म वास्तवमें ब्रह्मके स्वरूप हैं, प्रपञ्च पृथक् नहीं हैं तो भी ब्रह्मसे पृथक् की तरह प्रतीत होते हैं।

शंका—यदि सत्यादि धर्म वास्तवमें ब्रह्मसे पृथक् नहीं हैं तो ब्रह्मसे पृथक् होकर प्रतीत होते हैं।

समाधान—अन्तःकरणरूप और अन्तःकरणके धर्मरूप उपादान कारण इन सत्यादि धर्मोंकी ब्रह्मसे पृथक् होकर प्रतीति होती है। क्योंकि "वाचाभाषविशिष्ट चैतन्य" 'सत्' पदका वाच्य अर्थ है अन्तःकरणवच्छिन्न चैतन्य ज्ञानपदका वाच्य अर्थ है तथा प्रीत्याकारवृत्तवच्छिन्न चैतन्य आनन्द पदका वाच्य अर्थ है। इस रीतिसे सत्यादि धर्मोंका, ब्रह्मसे वास्तवमें अभेद होनेपर भी अशुद्धि-कृत भेद होनेसे लक्ष्य-लक्षण भाव हो सकते हैं। भाग-त्यागलक्षणासे साक्षात् आनन्द पदोंका एक ही अर्थ शुद्ध, अखण्ड ब्रह्म होता है। इसलिये सत्यादि धर्मोंका और ब्रह्मका गुण-गुणिभाव भी वास्तवमें नहीं हो सकता है। और इन सत्यादि पदोंके वाच्य अर्थ भिन्न भिन्न हैं तो भेद के एक नहीं है। अतः पर्यायता दोष (पुनरुक्ति) नहीं हो सकती है।

यदि 'सर्वं ब्रह्म' इतना ही स्वरूप लक्षण किया जाय तो न्यायमतमें जो सत्ता नामकी जाति मानो गयी है वह उनके मतसे सत्य

अतः उसमें ब्रह्म-लक्षण प्रविष्ट हो जानेसे ब्रह्ममें अचेतनत्व (जड़-
1) सिद्ध हो जाता है इस अनिवार्य दोषका निराकरण करनेके लिये
जमें 'ज्ञान' पदका समावेश है। ज्ञान (चैतन्यस्वरूप) सत्ता जाति
है। उसमें जाड्य है अतः उसमें लक्षण प्रविष्ट नहीं होता है।

यदि 'ज्ञान ब्रह्म' इतना ही ब्रह्मका लक्षण किया जाय तो न्याय-
में तो ज्ञानगुण आत्मामें उत्पन्न होता है उस अनित्य ज्ञानमें भी
ण-प्रविष्ट हो जानेसे लक्ष्य-ब्रह्ममें अनित्यत्व सिद्ध हो जाता है,
तम् पुरुषार्थत्व भी लक्ष्यरूप ब्रह्ममें सिद्ध नहीं होता है, क्योंकि
सत्य ज्ञानरूप ब्रह्मकी प्राप्ति ज्ञानासुको अभिलषित नहीं है इस
कारके अनिवार्य दोषके निराकरणके लिये लक्षणमें "आनन्द, पदका
समावेश किया गया है। आत्मामें उत्पन्न होनेवाला ज्ञान-
को आनन्दरूप नहीं माना गया है अतः उसमें लक्षण प्रविष्ट नहीं
उक्तता है।

यदि "आनन्दो ब्रह्म" इतनाही लक्षण किया जाय तो विषय
सुखमें भी लक्षण प्रविष्ट हो जाता है, और विषय-सुख अनित्य
जड़ होनेसे लक्ष्यरूप ब्रह्ममें जाड्य (अचेतनत्व) और अनित्यत्व
हो जाता है अतः लक्षणमें 'सत्' पदका समावेश है।

इस प्रकार ब्रह्मके स्वरूपलक्षणमें सत्यादि प्रत्येक पद सार्वक है
सत्य, ज्ञान, आनन्द यह तीनों मिलकर ब्रह्मके स्वरूप लक्षण
भाते हैं।

शंका—यदि प्रमाणसे सत्य, ज्ञान, आनन्दरूप ब्रह्म सिद्ध हों तो
दि पद ब्रह्मके स्वरूप लक्षण हो सकें और यदि ब्रह्मकी सत्यरूप,

ज्ञानरूप, आनन्दरूप, प्रमाणों के द्वारा सिद्ध न किया जाय तो सत्यादि पद ब्रह्म के स्वरूपलक्षण नहीं हो सकते हैं ।

समाधान—ब्रह्मको सविदानन्दरूपको सिद्धिके लिये अनेकानेक श्रुति, स्मृति और त्यास भगवान्‌के सूत्र प्रमाण हैं । श्रुति 'तत्त्वं ज्ञानं मनसं ब्रह्म आनन्दो ब्रह्म' अर्थात् ब्रह्म सत्यरूप है, ज्ञानरूप है तथा अनन्तरूप है और आनन्दरूप है । अन्तर्का अर्थ परिच्छेद होता है, उससे जो रहित (शून्य) है उसे अनन्त कहते हैं । परिच्छेद तीन प्रकारके होते हैं (१) देश-परिच्छेद (२) काल-परिच्छेद (३) वस्तु-परिच्छेद । ब्रह्म व्यापकरूपसे सब देशमें है, उनका अस्तित्व प्रत्येक जगह है, अतः देश-कृतपरिच्छेद (इयत्ता) ब्रह्ममें नहीं है, अर्थात् ब्रह्मका अस्तित्व इस स्थानमें है और इस स्थानमें नहीं है इस प्रकार किसी देश (स्थान) के द्वारा ब्रह्मकी अवधि (सीमा) नहीं है अतः ब्रह्म देश-कृतपरिच्छेद शून्य है ।

ब्रह्म नित्य है अर्थात् तीनों कालमें ब्रह्मका अस्तित्व रहता है अतः काल-कृत परिच्छेद भी ब्रह्ममें नहीं है ।

त्रिलोकीके समस्त पदार्थों (वस्तुओं) के स्वरूप ब्रह्म ही हैं । वास्तवमें ब्रह्मसे भिन्न अन्य कोई वस्तु नहीं है, जो कुछ नाम-रूप-रमक अगत् भासित होते हैं, सब ब्रह्ममें ही कल्पित हैं । और जो जिसमें कल्पित रहता है वह उसका स्वरूप ही दर असल रहता है । सिर्फ दूसरे रूपसे भासित मात्र तब तक होता रहता है जब तक उसके वास्तव स्वरूप अधिष्ठानका निश्चय नहीं होता है, इस लिये ब्रह्ममें वस्तु-कृत परिच्छेद भी नहीं है ।

इस प्रकार ब्रह्म त्रिविध परिच्छेद-रहित है। और यह जगत् वस्तु परिच्छेद-सहित है, क्योंकि इस जगत्की एक भी वस्तु व्यापक नहीं है। जगत्के परे ओ ब्रह्म है वही आकाश, काल, दिशाओंका भी अस्तित्व नहीं रहता है। अतः आकाश आदि भी व्यापक (अपेक्षाकृत) व्यापक कहे जाते हैं, वास्तव व्यापक नहीं हैं।

जगत्की किसी घट-पटादि वस्तुकी अपेक्षा आकाशादि व्यापक हैं, ब्रह्मकी अपेक्षा व्यापक नहीं हैं, अतः जगत् देश-काल-परिच्छेद-युक्त है।

तथा इस जगत्के कोई भी पदार्थ नित्य नहीं है सब अनित्य है क्योंकि समाधि अवस्थामें जगत्के पदार्थ भाहित नहीं होते हैं। आत्म-ज्ञान होनेसे इस जगत्का नाश हो जाता है, अतः यह जगत् काल-कृत परिच्छेद-युक्त है।

तथा यह नाम-रूपात्मक जगत् अनन्तप्रकार के हैं। जगत्के असंख्य पदार्थ हैं, अतः वस्तु-कृत परिच्छेद-युक्त हैं।

इस प्रकार यह समस्त जगत् देश-परिच्छिन्न (व्याप्य) है और काल-परिच्छिन्न (अनित्य) है तथा वस्तु-परिच्छिन्न (अनेक) है।

ब्रह्म वस्तु त्रिविध परिच्छेद-रहित है, अर्थात् व्यापक, नित्य, एक है। तृतीये मो इससे पुष्टि की गयी है—“नव्यापिन्वादेशतोऽन्तोऽनित्यत्वात्पि कालतः न वस्तुतोऽपिसार्थात्म्या दानन्त्ये ब्रह्मण्यत्रिधा” अर्थात् व्यापक होनेके कारण देशसे ब्रह्मका अन्त (परिच्छेद) नहीं है, नित्य होनेके कारण कालसे भी अन्त नहीं है,

ज्ञानरूप, आनन्दरूप, प्रमाणों के द्वारा सिद्ध न किया जाय तो सत्यार्थ पद प्रज्ञा के स्वरूपलक्ष्य नहीं हो सकते हैं।

समाधान—प्रज्ञा को सविदानन्दरूप की विद्वि के लिये अनेकानेक श्रुति, स्मृति और व्यास भगवान् के सूत्र प्रमाण हैं। श्रुति 'सत्यं ब्रह्म मनन्तं ब्रह्म आनन्दो ब्रह्म' अर्थात् प्रज्ञा सत्यरूप है, ज्ञानरूप है तथा अनन्तरूप है और आनन्दरूप है। अन्तका अर्थ परिच्छेद होता है उससे जो रहित (शून्य) है उसे अनन्त कहते हैं। परिच्छेद ३ प्रकारके होते हैं (१) देश-परिच्छेद (२) काल-परिच्छेद (३) वस्तु-परिच्छेद। प्रज्ञा व्यापकरूपसे सब देशमें है, अतः देश-परिच्छेद (इयत्ता) प्रज्ञामें नहीं है, अतः प्रज्ञाका अस्तित्व इस स्थानमें है और इस स्थानमें नहीं है इसका किसी देश (स्थान) के द्वारा प्रज्ञाकी अवधि (सीमा) नहीं है।

इस प्रकार ब्रह्म त्रिविध परिच्छेद-रहित हैं। और यह जगत् क परिच्छेद-सहित है, क्योंकि इस जगत्की एक भी वस्तु व्यापक ही है। जगत्के परे जो ब्रह्म हैं वहाँ आकाश, काल, दिशाओंका अस्तित्व नहीं रहता है। अतः आकाश आदि भी आपेक्षिक अपेक्षाकृत) व्यापक कहे जाते हैं, वास्तव व्यापक नहीं हैं।

जगत्की किसी घट-पटादि वस्तुकी अपेक्षा आकाशादि व्यापक ब्रह्मकी अपेक्षा व्यापक नहीं हैं, अतः जगत् देश-कृत परिच्छेद-क है।

तथा इस जगत्के कोई भी पदार्थ नित्य नहीं है सब अनित्य क्योंकि समाधि अवस्थामें जगत्के पदार्थ भासित नहीं होते हैं। तत्त्व-ज्ञान होनेसे इस जगत्का बाध हो जाता है, अतः यह जगत् क-कृत परिच्छेद-युक्त है।

तथा यह नाम-रूपात्मक जगत् अनन्तप्रकार के हैं। जगत्के संख्य पदार्थ हैं, अतः वस्तु-कृत परिच्छेद-युक्त हैं।

इस प्रकार यह समस्त जगत् देश-परिच्छिन्न (व्याप्य) है और क-परिच्छिन्न (अनित्य) है तथा वस्तु-परिच्छिन्न (अनेक) है।

ब्रह्म एक त्रिविध परिच्छेद-रहित है, अर्थात् व्यापक, नित्य, हैं। स्मृतिसे भी इसकी पुष्टि की गयी है—“नव्यापिन्वादेशतो तोनित्यत्यापि कालतः न वस्तुतोऽपिसाक्षात्म्या दानन्त्यं शेषत्रिधा” अर्थात् व्यापक होनेके कारण देशसे ब्रह्मका अन्त रिच्छेद) नहीं है, नित्य होनेके कारण कालसे भी अन्त नहीं है,

सबके स्वरूप होनेके कारण वस्तुसे भी अन्त नहीं है। इसलिये ब्रह्म तीन प्रकारके आनन्द (परिच्छेद शून्यता) हैं।

शङ्का—यदि काल-कृतपरिच्छेद-रहित वस्तुहीको ब्रह्म कह जाय तो न्याय मतके अनुसार परमाणु भा ब्रह्म हो जाय क्योंकि नैयायिकोंने परमाणुको भी नित्य (काल-कृत परिच्छेद-रहित) माना है। यदि वह “ देश-कृत परिच्छेद-रहित भी है।” ऐसा कहें तो न्याय मतके अनुसार आकाश, काल, दिशा, और आत्मा ये सब व्यापक तथा नित्य भी हैं। अथवा सांख्यमतके अनुसार प्रकृति और पुरुष तथा मीमांसकके मतमें शब्द तथा आकाशादि नित्य तथा व्यापक (देश-कृत परिच्छेद-शून्य) माने गये हैं, अतः ये सब ब्रह्म हो जायें।

अतः ब्रह्मके लक्षणमें वस्तु-परिच्छेद-रहित भी कहा गया है। वक्त पदार्थ काल-कृत तथा देश-कृत परिच्छेदसे रहित होनेपर भी वस्तु परिच्छेदसे रहित नहीं है। क्योंकि इनके मतमें अपर्युक्त पदार्थ कोई एक नहीं माना गया है। नाना माने गये हैं। न्यायमें आकाशादि चार और सांख्यमें प्रकृति, पुरुष दो, मीमांसकके मतमें शब्द जीवात्मा, आकाश, काल, दिशा, ये सब काल कृतपरिच्छेद-शून्य तथा देश-कृतपरिच्छेद-शून्य माने गये हैं। किन्तु ये सब वस्तु-कृत परिच्छेदसे शून्य नहीं माने जाते हैं।

इस प्रकार त्रिविध परिच्छेद-शून्य ब्रह्म ही होते हैं।

व्यास भगवानेका सूत्र भी इसको पुष्टि करता है जैसे—
“आनन्दादयः प्रधानस्य” अर्थात् आनन्द, सत्य, ज्ञान ये गुण

ब्रह्मके स्वरूप होकर ब्रह्मके परिचायक हैं अतः ब्रह्मके स्वरूप लक्षण कहे जाते हैं निर्गुण ब्रह्मके ध्यान करनेके लिये ही आनन्दस्वरूप ब्रह्मके गुण कहे गये हैं ।

इस प्रकार गुण-गुणि भाव भी ब्रह्ममें कहिये ही है, पारमार्थिक नहीं है । पूर्वोक्त रीतिसे प्रपञ्चके निमित्त तथा उपादान उभय कारण-स्वरूप जो ब्रह्म है वह 'तत्' पदका वाच्य अर्थ है । क्योंकि सच्चिदानन्द स्वरूप ब्रह्म ही तमोगुण-प्रधाना मायारूप उपाधिके कारण समस्त जगत् जगत्का उपादान कारण होते हैं, और विशुद्ध सत्त्वगुण-प्रधाना मायारूप उपाधिके कारण जगत्के निमित्त कारण (कर्ता) भी होते हैं, इस प्रकार प्रपञ्चके अभिन्न निमित्तोपादान कारणस्वरूप ब्रह्म 'तत्' पदका वाच्य अर्थ है ।

तमोगुणप्रधाना माया तथा विशुद्धसत्त्वगुणप्रधाना मायारूप उपाधि भागका त्याग करके अद्वितीय ब्रह्म 'तत्' पदका लक्ष्य अर्थ है, यही वास्तव अर्थ है इसी अर्थका "एकमेवाद्वितीयम्" इत्यादि श्रुतियों द्वारा प्रतिपादन किया गया है ।

अद्वैत पदार्थका विवेचन

'एकमेवाद्वितीयम्' इत्यादि श्रुतिके द्वारा ब्रह्मको अद्वितीय कहा गया है ।

अद्वितीय पदका द्वैत-रहित अर्थ होता है । द्वैत भेदको कहते हैं, भेद पांच प्रकारके होते हैं ।

(१) जीव जीवका परस्पर भेद (२) जीव ईश्वरका परस्पर

भेद (३) जड़ जड़का परस्पर भेद (४) जड़ ईश्वरका भेद
(५) जीव जड़का भेद ।

इस प्रकार जड़, चेतनरूप प्रतियोगियोंके भेदसे भेद पांच प्रकारके होते हैं ।

उक्त सब भेद कल्पित हैं, उन भेदोंसे जो रहित है उसे अद्वितीय कहते हैं ।

और उक्त भेदरूप द्वैतके गदित्य (अभाव) को अद्वैत कहते हैं ।
अथवा भेद तीन प्रकारके होते हैं ।

(१) सजातीय भेद (२) विजातीय भेद (३) स्वगत भेद ।

सजातीय भेद

समान जातिकी वस्तुओंका जो परस्पर भेद है, उसे 'सजातीय भेद' कहते हैं ।

एक वृक्षका दूसरे वृक्षोंके साथ जो भेद है वह सजातीय भेद कहा जाता है ।

जैसे—बड़ वृक्षका जो नीम वृक्षके साथ भेद है, वह सजातीय भेद है, क्योंकि नीम और बड़ दोनों वृक्ष हैं, दोनोंमें वृक्षत्वजाति समान है, और दोनोंका भेद परस्पर है । वृक्षके समान जानिकी तो अन्य वस्तु नहीं है, अतः वृक्ष सजातीय भेदसे रहित हैं ।

क्योंकि ब्रह्ममें पारमार्थिक सत्ता, जगत्में व्यावहारिक सत्ता, और १३जु-कल्पित सर्पमें, तथा शक्ति-कल्पित राजतमें, एवं स्वप्नकी प्रतीत वस्तुमें प्राक्तीतिक (प्रातिभासिक) सत्ता मानी गयी है । वेदान्त दर्शनमें, पारमार्थिकसत्ता, व्यावहारिकसत्ता और प्रातिभासिकसत्तासे अतिरिक्त चौथी सत्ता अद्वितीय नहीं है ।

विजातीय भेद

विलक्षण (भिन्न) आतिथी वस्तुओं का जो परस्पर भेद है उसे 'विजातीय भेद' कहते हैं ।

जैसे—गृध्रों में घट, पट आदि का भेद है और घट, पट आदि में लकड़ा का भेद है, क्योंकि गृध्रों की ओर घट, पट की जाति विभिन्न है, अतः लकड़ा परस्पर भेद विजातीय भेद कहा जाता है ।

प्रत्यक्ष विभिन्न जाति की कोई वस्तु परमार्थमें (दूर असलमें) नहीं है । व्यावहारिक सत्ता-युक्त जगत् भी परमार्थमें कल्पित ही है, यथार्थ नहीं, और कल्पित वस्तु अपने अधिष्ठानसे भिन्न नहीं है, अतः अधिष्ठान रूप प्रत्यक्ष विभिन्न जगत् भी नहीं है ।

और प्रातिभासिक सत्ता-युक्त वस्तु तो व्यवहारमें भी नहीं है, व्यवहार समयमें भी कल्पित ही है और कल्पित का कुछ स्वरूप नहीं है, अधिष्ठान रूप ही है अतः प्रत्यक्ष के अधिष्ठान भूत प्रत्यक्ष विभिन्न जाति की वस्तुओं का अभाव रहने के कारण प्रत्यक्ष विजातीय भेदसे रहित हैं ।

स्वगत भेद

अपने अवयवों से जो भेद है उसे 'स्वगत भेद' कहते हैं ।

जैसे—गृध्रों में पत्र, पुष्प, फलों का जो भेद है वह स्वगत भेद है । "प्रत्यक्ष विरूपण है" प्रत्यक्ष अवयव नहीं रहने के कारण स्वगत भेद भी प्रत्यक्ष में नहीं है । प्रत्यक्ष विभिन्न सब वस्तु सावयव हैं, उनमें स्वगत भेद रहता है, किन्तु प्रत्यक्ष अवयव, गुण, क्रिया, जाति तथा संबन्ध

कुछ भी नहीं हैं। जैसा श्रुतियोंमें कहा है—“निष्कलं निष्क्रिय शान्तं
निरवयं निरंजनम्” असंगो ह्ययं पुरुषः” “साक्षीचता केवलो
निर्गुणश्च” इत्यादि।

उपयुक्त त्रिविध भेद-रहितको अद्वितीय कहते हैं और उक्त त्रिविध
भेद रूप द्वैत-राहित्य (द्वैत-अभाव) को अद्वैत कहते हैं।

अथवा जो वस्तु किसी प्रकारके अभावका प्रतियोगी न हो उसे
अद्वितीय कहते हैं और ‘अभावप्रतियोगित्व’ अर्थात् —“अभावका
प्रतियोगी न होना” अद्वैत है। अभाव दो प्रकारके होते हैं।

(१) संसर्गभाव (२) अग्न्योऽन्याभाव ।

इनमें संसर्गभाव चार प्रकारके होते हैं।

(१) प्रागभाव (२) प्रध्वंसाभाव (३) सामयिकभाव
(४) अत्यन्ताभाव ।

प्रागभाव

जो अभाव अपने प्रतियोगीके उत्पन्न होनेके प्रथम क्षण तक अपने
प्रतियोगीके अभावात् कारणमें रहते हुए नियमतः प्रतियोगीकी उत्पत्ति-
से ही विनष्ट हो उसे प्रागभाव कहते हैं।

प्रत्येक अभावका एक पदार्थ प्रतियोगी रहना है और एक पदार्थ
(वस्तु) अनुयोगी रहता है। सादृश्य और संबन्धके भी अनुयोगी,
प्रतियोगी होते हैं।

अभावका प्रतियोगी

जिस वस्तुका अभाव हो वह वस्तु उस अभावका ‘प्रतियोगी’ है

અમારકા અનુયોગી

जित वस्तुमें अभाव रह। जाय वर वस्तु अभावछा अनुयोगी
२।

जोने—'गुंड पट्टे साक्षि' कर्षाण गृहसे पट्टा कमाव दे, पत्नी
इस कमावका पट्टा प्रतियोगी दे ओ। गृह अनुयोगी है ।

“हृषीकेशे पटो आदिपुत्रनि” अर्थात् कलशमें पहा उत्पन्न होगा, यह कहनेमें पटोही अर्थात् प्रथम श्रमणवृत्त कपट (पटके कलशदान काण) में जो पटका अर्थात् है वह प्रगल्भा है अतः “हृषीकेशे पटो आदिपुत्रनि” इस प्रयोगमें “कलशमें पटका प्रगल्भा है।” यह अर्थ निरूप होगा है। अतः यही प्रगल्भाका प्रमाणमा पट है और कलश अनुप्रेणी है।

कर्मनिष्ठो ब्राह्म (प्रथम) ओ अन्धकार है वह जगन्नाथ है । वही
 पाके जगन्नाथका अनिष्टोक्तो ओ यह है जगन्नाथ कर्मनिष्ठो प्रथम अन्ध
 कर्म वदना जगन्नाथ जगन्नाथ कर्मनिष्ठो कर्मनिष्ठो वदना है ओ
 निरन्धः जगन्नाथ अनिष्टोक्तो कर्मनिष्ठो वदना है ओ निरन्धः वदना है ।

॥ दस्य दाने दोगंधार सुकृति नरक भोग भोग भोग ॥

[illegible]

यही यद् रहस्य है कि प्रतियोगीके प्रागभाव तथा ध्वंसका जो अनाधार-काल है वही प्रतियोगीका आधार-काल है अर्थात् जिस समय प्रतियोगीका प्रागभाव और ध्वंस नहीं रहना है उस समय प्रतियोगी रहता ही है, अतः प्रागभाव और ध्वंसका अनाधार-काल ही प्रतियोगीका आधार काल होता है।

जैसे—घटरूप प्रतियोगीकी सत्ता-कालमें घटका प्रागभाव भी नहीं है तथा घटका ध्वंस भी नहीं है, अतः घट-प्रागभाव एवं घट-ध्वंसका जो अनाधार-काल है वही प्रतियोगीरूप घटका आधार-काल है, अर्थात् घट-प्रागभाव तथा घट-ध्वंसका नहीं रहना ही घटका रहना है। यदि प्रागभावको उत्पत्ति (आदि) मानो जाय तो प्राग-भावकी उत्पत्तिसे पूर्वकालमें घटकी सत्ता रहनी चाहिये, क्योंकि उस समय घट-प्रागभाव नहीं है और घट-ध्वंस भी नहीं है जब घट-प्रागभाव उत्पन्न नहीं हुआ है तब घट-ध्वंसका नहीं रहना तो निश्चित ही है। और “घट-प्रागभाव तथा घट-ध्वंसका नहीं रहना ही घटका रहना है” यह तर्क सिद्ध है।

इस प्रकार घटकी सत्ता नहीं रहनेपर भी घट-प्रागभावकी उत्पत्ति से पूर्व कालमें घट-प्रागभाव तथा घट-ध्वंस नहीं रहनेके कारण घटकी सत्ता माननी होगी इस प्रबल असमञ्जसके निवारणके लिये प्रागभाव अनादि माना जाता है।

प्रध्वंसाभाव

जो अभाव अपने प्रतियोगीके उत्पादन कारणमें, प्रतियोगीके नाश होनेसे उत्पन्न हो उसे ‘प्रध्वंसाभाव’ कहते हैं।

प्रध्वंस रूप जो अभाव है वह प्रध्वंसाभाव है जैसे—‘कपाले
द्वरेण घटो व्यस्तः’ अर्थात् मुद्गलके प्रहारसे घटका ध्वंस कपा-
लमें हुआ।

यही प्रध्वंसरूप जो अभाव है वह अपने प्रतियोगी घटके उपादान-
भाग कपालमें ही रहना है तथा अपने प्रतियोगी घटके विनष्ट होनेसे
ही उत्पन्न होना है अतः वह अभाव ‘प्रध्वंसाभाव’ कहा जाता है।

घट-प्रध्वंसाभावका घट प्रतियोगी है और कपाल अनुयोगी है।
घटके उपादान कारणसे ‘कपाल’ कहते हैं दो कपालोंके संयोगसे
यह बनना है। यद्यपि घटका मूल उपादान कारण तो मृत्तिका ही है
किन्तु मृत्तिकासे कपाल बनकर दो कपालोंके संयोगसे घट उत्पन्न
होता है, इस प्रकार घटका साक्षान् उपादान कारण कपाल है।

न्याय मतमें, उत्पन्न होनेके कारण प्रध्वंसाभाव सद्धि है और
ध्वंसका ध्वंस नहीं होनेके कारण अनन्त (अनन्त-रहित) है।

यही यह रहस्य है कि यदि ध्वंसका भी ध्वंस मान लिया जाय
तो ‘प्रतियोगीके अभावका तथा ध्वंसका जो अनाधार काळ है वही
प्रतियोगीका आधार काळ है’ इस सिद्धान्तके अनुसार घट-ध्वंसके
ध्वंस कालमें घट-आगभाव तथा घट-ध्वंस कुछ भी नहीं है अतः घटकी
सत्ता माननी होगी, सो तो अविनाशिक नहीं है।

क्योंकि घट-ध्वंसके ध्वंसकी सत्ता घटकी सत्ता नहीं है। भाव और
अभाव विरुद्ध है, एक नहीं है अर्थात् घट-ध्वंसका ध्वंस भी अभाव-
रूप है वह अवरूप घट नहीं हो सकता है किन्तु घट-आगभाव
तथा घट-ध्वंसकी असत्ता घट सत्ता है।

शंका—जिस प्रकार प्रतियोगीके अभावका अभाव प्रतियोगी स्वरूप माना जाता है, अर्थात् घटके अभावके अभावको घटस्वरूप ही मानते हैं उसी प्रकार घटके ध्वंसका भी ध्वंस घटस्वरूप ही माना जाय तो विरोध निवारण हो सकता है !

समाधान—घट और घटका अभाव यह दोनों एक प्रदेशमें उत्पन्न नहीं होते हैं अर्थात् जिस प्रदेशमें घट उत्पन्न होता है उस प्रदेशमें घटाभाव उत्पन्न नहीं होता है, अतः 'घटानाशानाश' अर्थात् घटके अभावका अभाव घट ही कहा जाना है ।

और घट तथा घटका ध्वंस तो एक प्रदेशमें ही उत्पन्न होता है अर्थात् कालरूप प्रदेशमें ही घट भी उत्पन्न होता है और कालरूप प्रदेशमें ही घटका ध्वंस भी उत्पन्न होता है, क्योंकि ध्वंसका "प्रति-योगि-समवायि-देशनियतरश्च" अङ्गीकृत है, अर्थात् ध्वंस अपने प्रति-योगीके समवायि कारण (उपादान कारण) में ही नियतः उत्पन्न होता है और वही प्रतियोगी भी उत्पन्न होता है जैसे—घट भी अपने उपादान कारण कालमें ही उत्पन्न होता है और घटका ध्वंस भी घटके उपादान कारण कालमें ही उत्पन्न होता है अतः प्रति-योगीके ध्वंसका ध्वंस प्रतियोगी स्वरूप नहीं माना जाना है, किन्तु ध्वंस (अभाव) रूप ही माना जाना है । इसलिए ध्वंसका ध्वंस मज्ज्य नहीं होता है । दोनों अभावोंके अर्थों प्राणभाव और अप्राणभावके प्रतियोगी प्रत्यक्षहीके स्वार्थ होने हैं । प्रत्यक्ष प्रतियोगी नहीं होते हैं, क्योंकि प्रत्यक्ष ही उत्पन्न (जन्म) तथा विनाश (मरण) नहीं होता है । जैसे—जो अपने प्रियते वाचस्पत्युत्पादक प्राण-

मनन्तब्रह्म' इत्यादि सन् शास्त्र प्रज्ञासे उत्पत्ति और विनाशसे रहित नित्य स्वरूप प्रतिपादन करते हैं। और नित्य जो पदार्थ होते हैं उनका न कभी प्रागभाव होता है और न कभी प्रध्वंसामाव होता है।

सामयिकाभाव

जो अभाव अपने प्रतियोगीके नहीं रहनेके समय उत्पन्न हो और प्रतियोगीके रहनेके समय विनष्ट हो जाय उस अभाव को 'सामयिकाभाव', कहते हैं।

जैसे—'इदानीं भूतले घटोनास्ति' अर्थात् इस समय भूतलमें 'घड़ा नहीं है' इस प्रतीति (शब्दबोध) के द्वारा जो घटकी अभाव ज्ञात होता है वह अभाव सामयिकाभाव है। जब भूतल (जमीन) पर अभावका प्रतियोगी ओ घड़ा है वह नहीं रहता है तभी "घटोनास्ति" इस प्रकारका अभाव उत्पन्न होता है और अपने प्रतियोगी घड़ेके आजानेसे "घटोनास्ति" इस प्रकारका अभाव विनष्ट हो जाता है किन्तु उस समय तक अभावका विरोधी "घटोऽस्ति" इस प्रकारका भाव (अस्तित्व) उत्पन्न हो जाता है।

किसी समय रहने तथा किसी समय नहीं रहनेके कारण यह अभाव 'सामयिकाभाव' कहा जाता है। सामयिकाभाव सादि तथा सान्त है।

इसकी उत्पत्ति होती है। अतः सादि (आदि-सहित) है और इसका विनाश भी होता है अतः सान्त (अन्त-सहित) है। प्रज्ञासे भिन्न समस्त पदार्थ कभी रहते हैं और कभी नहीं रहते हैं अतः प्रज्ञा-को छोड़ अन्य सब वस्तुओंका सामयिकाभाव रह सकता है। और

सदा एक रूपसे रहनेके कारण ब्रह्म सामयिकभावसे रहित है अर्थात् ब्रह्मका सामयिकभाव नहीं होता है ।

अत्यन्ताभाव

जिस अभावका प्रतियोगी कभी (त्रिकालमें भी) नहीं है उस अभावको 'अत्यन्ताभाव' कहते हैं ।

जैसे— 'वायौ रूपं नास्ति' अर्थात् वायुमें रूप नहीं है, इस प्रकारकी प्रतीतिके द्वारा वायुमें जो रूपका अभाव ज्ञात होता है वह 'अत्यन्ताभाव' कहा जाता है ।

क्योंकि शुक्ल, नील, पीत, रक्त, हरिन् (हरा) कपिल (कवर) यह जो छः प्रकारके रूप हैं इनमेंसे एक भी रूप वायुमें कभी (त्रिकाल में भी) नहीं है अतः वायुमें रूपका अत्यन्ताभाव रहता है, तथा गन्ध का भी अत्यन्ताभाव है । कभी जो वायुमें गन्ध प्रतीत होता है वह खास वायुका नहीं है किन्तु पार्थिव गन्ध है, पार्थिक परमाणुओंके संमेलनसे वायुमें गन्ध प्रतीत होता है अतः सुगन्धि, (सुगन्धि) असुरभि (दुर्गन्धि) कुछ भी गन्ध वायुमें नहीं है ।

न्याय मतमें अत्यन्ताभाव अनादि तथा अनन्त (अविनाशी) है ।

अत्यन्त अर्थात् सर्वदा जो अभाव है वह अत्यन्ताभाव है ।

समस्त जगत्का अत्यन्ताभाव प्रश्नमें है अतः अत्यन्ताभावका प्रतियोगी अगत् होता है, और ब्रह्मका कभी कहींपर अत्यन्ताभाव नहीं है अतः प्रश्न, अत्यन्ताभावका भी प्रतियोगी नहीं है ।

अन्योन्याभाव

एक वस्तुमें दूसरी वस्तुका जो परस्पर भेद है उसे 'अन्योन्या-

भाव कहते हैं। जैसे—‘घटो न पटः’ अर्थात् पट जो है सो घट नहीं है, इस प्रतीतिसे घट-प्रतियोगिक भेद (घड़े का भेद) पटमें शात होता है, तथा ‘पटो न घटः’ अर्थात् कपड़ा जो है सो घट नहीं है इस प्रतीतिसे पट-प्रतियोगिक भेद (पटका भेद) घटमें शात होता है।

इस प्रकार घटका भेद पटमें है और पटका भेद घटमें है, यह जो एक का दूसरे में भेद है वह अन्योऽन्याभाव कहा जाता है।

अन्योऽन्यमे अर्थात् परस्परमें जो परस्परका भेदरूप अभाव है। यह अन्योऽन्याभाव है। न्याय-मतमें अन्योऽन्याभाव अनादि तथा अनन्त (अविनाशी) है। संसारके समस्त पदार्थ एक-दूसरेसे भिन्न हैं अतः उनका अन्योऽन्याभाव एक दूसरेमें रहता है, किंतु ब्रह्मसे अतिरिक्त और कोई वस्तु परमार्थमें नहीं है अतः ब्रह्मका अन्योऽन्याभाव भी नहीं हो सकता है। ब्रह्म-ज्ञानहोनेपर “संसार कल्पित है, सत्य नहीं है” ऐसा दृढ़ अपराध निश्चय अर्थात् संशय-विपर्यय-रहित साक्षात्कार रूप निश्चय होता है, फिर वह संसार मरु-मरीचिका के जलकी तरह प्रतीत होने लगता है, अर्थात् जिस प्रकार मरु (कसर) भूमिमें जो मरीचिका (सूर्यकी किरण) पड़ती है उस किरणमें जलकी भ्रान्ति लोगोंको होती है, किंतु भ्रान्ति होनेपर भी उस जल में लोगोंको मिथ्यात्वका दृढ़ निश्चय रहता है अतः कोई पुरुष जल छेदने के लिये उसको ओर नहीं जाता है।

वही प्रकार ब्रह्म-ज्ञान हो जाने पर संसारके मिथ्यात्वका दृढ़ निश्चय हो जाता है, उस समय अद्वितीय ब्रह्म मात्र रह जाता है फिर

इससे प्रज्ञा का भेद हो, 'यत्र त्वस्य सर्वं मातृमैवाभू' चित्रको मोहः कः शोकः एक त्वमनुपश्यतः' द्वितीयाह्नै मयं भवति नेह कश्चाद्वितीयः' इत्यादि श्रुति प्रसिद्ध है।

इस रीतिसे प्रज्ञा का अन्योऽन्याभाव कल्पित ही है पारमार्थिक नहीं है।

अन्योऽन्याभावके जो पदार्थ प्रतियोगी होते हैं वह वाक्य-भेदसे अनुयोगी भी होते हैं। जैसे—घटा न पटः' यहां अन्योऽन्या-भावका घट प्रतियोगी है और 'पटो न घटः' इस प्रकार वाक्यके भेदसे अन्योऽन्याभावका घट अनुयोगी है।

अद्वैत प्रज्ञामें 'अनुयोगि-प्रतियोगि भाव' यथार्थ नहीं है।

द्वैतका अभाव भी प्रज्ञामें नहीं है किन्तु द्वैतका अभावस्वरूप ही प्रज्ञा है, क्योंकि कल्पित वस्तुका अभाव उसका अधिष्ठान स्वरूप ही होता है, रज्जु-सर्पस्थलमें यह प्रत्यक्ष सिद्ध है। द्वैत-युक्त समस्त प्रपञ्च कल्पित है अतः प्रपञ्चका अभाव प्रपञ्चका अधिष्ठान भूत प्रज्ञा स्वरूप ही है, प्रज्ञामें भिन्न नहीं है।

पूर्वोक्त रीतिसे द्वैतके-रहित्य (अभाव) को अद्वैत कहते हैं और उक्त द्वैत-रहित स'बदान'दस्वरूप प्रज्ञाही 'तत्त्वमसि' महा वाक्यके 'तत्' पद का लक्ष्य अर्थ है वही प्रज्ञाका स्वरूप लक्षण है। 'तत्' पदका वाच्य अर्थ, जगत्का उपादान तथा निमित्त कारण स्वरूप प्रज्ञा है, वह प्रज्ञाके 'तदस्य लक्षणके लक्ष्य है।

— इस प्रकार 'तत्' पदका वाच्यार्थ प्रज्ञा 'तदस्य लक्षण-लक्ष्य' होते हैं और 'तत्' पदका लक्ष्य अर्थ प्रज्ञाका स्वरूप लक्षण होता है।

शंका—इस प्रकार ब्रह्मके स्वरूप लक्षण प्रतिपादन करनेसे पूर्वोक्त तटस्थ लक्षण असम्भवसमर्थ पड़ जाता है और “यदतो व्याघातः” इस लोकोक्तिका अनुसरण करता है। क्योंकि “उपादान कारणहोते हुए अगतका निमित्त कारण होना” यही ब्रह्मका तटस्थ लक्षण कहा गया है। उस लक्षणका प्रथम अंश ‘उपादान करणत्व्य’ भी अथ ब्रह्ममें असंभव हो जाता है, क्योंकि आरम्भक ‘परिणामी, विद्यर्ताधिष्ठान ये तीन प्रकारके उपादान कारण होते हैं।

आरम्भक

जो अनेक (एकसे अधिक) द्रव्य परस्पर संयुक्त होकर किसी नवीन वस्तुको उत्पन्न करें उन्हें ‘आरम्भक’ कहते हैं।

जैसे—न्याय-मतमें अनेक परमाणु-रूप द्रव्य परस्पर संयुक्त होकर अपनेसे विलक्षण नवीन अगतको उत्पन्न करते हैं अतः परस्पर संयुक्त अनेक जो परमाणु हैं, वे इस अगतके आरम्भक कारण कहे जाते हैं।

जो नवीन पदार्थ उत्पन्न होते हैं वे कार्य कहे जाते हैं और जो उत्पादक हैं वे कारण कहे जाते हैं।

न्याय, वैशेषिक और मीमांसा दर्शनका आरम्भवाद प्रसिद्ध है। और ‘साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्च’ ‘निष्कलं निष्क्रियं शान्तं, ‘अविकार्योऽयं मुच्यते’ इत्यादि श्रुति, स्मृतियोंने ब्रह्मको निर्गुण, निष्क्रिय निरवयव कहा है अतः एक, तथा निरवयव,

निष्क्रिय होनेके कारण ब्रह्मका संयोग नहीं होनेसे ब्रह्म इस जगत्का आम्भक रूप उपादान कारण नहीं हो सकते हैं।

परिणामी

जो सावयव वस्तु अपने गुणों और अपनी सत्ताके साथ अपने कार्यमें परिणत होकर रहता हुआ कार्यका उत्पादक हो उसे 'परिणामी' कहते हैं।

जैसे—सावयव दुग्ध श्वेतरूप आदि गुणोंके तथा अपने व्यावहारिक सत्ताके साथ अपने दधिरूप कार्यमें परिणत होकर रहता हुआ दधिका उत्पादक होता है अतः दधिका परिणामी कारण दुग्ध है।

ब्रह्ममें अवयव, गुण, क्रिया, जाति कुछ भी नहीं रहनेके कारण ब्रह्म इस जगत्का परिणामी कारण नहीं हो सकते हैं।

सांख्यदर्शन, पातञ्जल (योग) दर्शनका तथा पाशुपत और वैष्णव मतका परिणामवाद प्रसिद्ध है।

विवर्त्ताधिष्ठान

जो वस्तु अपनेसे विषम सत्ता युक्त वस्तु का उत्पादक होता हुआ उस वस्तुसे स्वयम् सदा निर्लेप रहे उसे 'विवर्त्ताधिष्ठान' कहते हैं।

जैसे—रज्जुमें प्रतीत जो सर्प है उस सर्पको प्रातिभासिक सत्ता है और उसके अधिष्ठानभूत रज्जुकी व्यावहारिक सत्ता है इस प्रकारके अपनेसे विषम-सत्ता-युक्त सर्पका उत्पादन रज्जु करता है।

क्योंकि उसमें हो कल्पित सर्पकी उत्पत्ति होती है और वह रज्जु त्रिभालमें हो उस सर्पसे निकलता है, अतः रज्जुमें कल्पित सर्पका रज्जु 'विषर्त्ताधिष्ठान कारण' है।

विवर्त्तवाद वेदान्त दर्शनका प्रसिद्ध है। अथ इस अगतका विषर्त्ताधिष्ठान भी नहीं हो सकते हैं क्योंकि 'घटः सन्' 'पटः सन्' अर्थात् घट है, पट है, इस प्रकारकी प्रतीति होनेके कारण यह अगत सत्य रूपसे प्रत्यक्ष हो रहा है, और विवर्त्त वस्तुका कल्पित स्वरूप होता है, अतः अगतको विवर्त्त स्वरूप प्रतिपादन करनेमें कोई प्रमाण नहीं है। और अगतका विवर्त्त स्वरूप (मिथ्या स्वरूप) सिद्ध नहीं होनेपर अगतको विषर्त्ताधिष्ठान कहना नितान्त असङ्गत है।

इसी प्रकार अगतके तटस्थ लक्षणका द्वितीय अंश 'जगन्निमित्तकारणत्व' भी असम्भव है, क्योंकि निमित्त कारण (कर्त्ता) चेतनको कार्यके उत्पादन करनेके अनुभूत ज्ञान, इच्छा तथा प्रयत्न रहना चाहिये और अगतरूप चेतनमें ज्ञान, इच्छा तथा प्रयत्न कुछ भी धर्म नहीं माने जाते हैं। यदि ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न अगतके निमित्त कारणभूत अगत्में मान लिये जायें तो उन ज्ञान आदि धर्मोंको नित्य अथवा अनित्य इन दोनोंमेंसे ही कुछ मानना पड़ेगा।

यदि नित्य मानें तो अगतकी उत्पत्ति नित्य रहनी चाहिये, कभी प्रलय नहीं होना चाहिये; क्योंकि इस समस्त अगतकी उत्पत्ति, ज्ञान, इच्छा, प्रयत्नों के द्वारा अगत्से ही होती है और अगत्के ज्ञान आदि धर्म सर्वदा रहनेवाले होंगे। इस प्रकार कारण-सामग्री रहनेपर

जगतकी रचनारूप कार्य भी सर्वदा ही होता रहेगा। ऐसा मानने 'यत्प्रयन्त्यभिसंविशन्ति' 'नारायणोपलीयन्ते' आदि जगतके प्रलय घोषक शास्त्रोंका विरोध होगा। और यदि ब्रह्म ज्ञान आदि धर्मोंको अनित्य मानें तो इस अनित्य जगतकी तरह ज्ञानादि भी उत्पत्तिशाली कार्यरूप हो जाते हैं, क्योंकि जो अनित्य होता है वह उत्पत्तिशाली होता है तथा उत्पत्तिसे पूर्व उसकी वस्तु भी निश्चित रहती है। और नित्य धर्मोंका धर्म भी नित्य हो रहता है, अतः नित्य ब्रह्मरूप आश्रय (धर्म) के अनित्य ज्ञान आदि आश्रित (धर्म) नहीं हो सकते हैं।

इस रीतिसे जगतका उपादान कारणत्व तथा जगतका निमित्त कारणत्व इन दोनों अंशोंका ब्रह्ममें समाव होनेसे 'अभिन्न निमित्तोपादानकारणत्व' यह ब्रह्मका तटस्थ स्वरूप असंभव है अर्थात् जगतकी उत्पत्ति, स्थिति, लयकी कारणत्वरूप तटस्थ स्वरूप ब्रह्मका असंभव होता है, इसलिये कार्यरूप (उत्पत्ति-विनाशशाली) जगतका ब्रह्मसे अतिरिक्त कोई कारण मानना समुचित है। उत्पत्ति-विनाशशाली पदार्थ कार्य कहा जाता है और इस जगतकी उत्पत्ति तथा विनाश देखा जाता है अतः यह जगत कार्य है। -

कारणके बिना कार्यकी उत्पत्ति नहीं देखी जाती है इसलिये सत्त्व, रज, तम इन तीन गुणोंकी समान व्यवस्थाको, जिसे मूल प्रकृति, कहते हैं, सांख्य-मतके अनुसार इस जगतका कारण मानना संगत है।

क्योंकि सांख्य-सिद्धान्तमें मूल प्रकृतिका परिणाम होना स्वभाव माना गया है अतः परिणामशालिनी प्रकृतिका यह जगत् परिणाम रूप कार्य हो सकता है और प्रकृति इस जगत्का परिणामी उपादान कारण हो सकती है, इस प्रकार कार्य-कारणभाव संगत हो सकता है ।

वेदान्त दर्शनमें तो ब्रह्म-चेतन वस्तुनः निर्लेप, निर्विकार, अपरिणामी, अकर्ता माने गये हैं, अतः वह ब्रह्म इस जगत्के कारण नहीं हो सकते हैं ।

‘तत्’ पदका अर्थ विभाग

समाधान—‘तत्’ पदके अर्थ दो प्रकारके होते हैं (१) वाच्य (शक्य) (२) लक्ष्य

वाच्य (शक्य) अर्थ

जो अर्थ पदकी ‘शक्ति-वृत्ति’ द्वारा जाना जाय उसे वाच्य अर्थ या शक्य अर्थ कहते हैं

जैसे—‘षट्’, इस पदका पड़ा अर्थ होता है; किन्तु कपड़ा अर्थ नहीं समझा जाता है । इस प्रकारके नियमित अर्थको समझानेकी ओ पदमें अलौकिक शक्ति है उस शक्ति रूप वृत्ति-द्वारा षट् पदका जो पड़ा अर्थ होता है और षट् पदका वस्त्र अर्थ होता है वह वाच्य या शक्य अर्थ कहा जाता है ।

लक्ष्य अर्थ

जो अर्थ पदकी लक्षणा—वृत्ति द्वारा जाना जाय उसे लक्ष्य अर्थ कहते हैं ।

जैसे—मण्डपं 'भोजय' अर्थात् मण्डपस्थ (मण्डपमें स्थित) पुरुषको भोजन कराओ।

मण्डप पदका वाच्य अर्थ गृह विशेष है, क्योंकि एक विशेष प्रकारके घरको मण्डप कहते हैं; किन्तु मण्डप गृह जड़ है, उसमें भोजन करनेको शक्ति नहीं है अतः यहां मण्डप पदका 'मण्डपस्थ' अर्थात् 'मण्डपमें स्थित पुरुष' यह जो अर्थ होता है यह लक्ष्य अर्थ कहा जाता है।

अन्वयको अनुपपत्ति या तात्पर्यकी अनुपपत्तिसे जहां वाच्य अर्थ संगत नहीं होता है वहां लक्ष्य अर्थ माना जाता है।

यहां 'मायामें उपहित चैतन्य' 'तन्' पदका वाच्य अर्थ है और 'माया-रहित (मुक्त) शुद्ध चैतन्य' 'तन्' पदका लक्ष्य अर्थ है।

इसका तात्पर्य यह कि यद्यपि माया-रहित शुद्ध चैतन्य निर्बि-
कार ब्रह्ममें जगत्का उपादान कारणत्व संभव नहीं है; किन्तु मायारूप
उपाधि-सहित ब्रह्ममें जगत्का उपादान कारणत्व संभव है अर्थात्
मायोपहित चैतन्य ही, जो तत्पदका वाच्य अर्थ है इस जगत्का
वियत्ताधिष्ठानरूप उपादान कारण होता है आरम्भक
या परिणामी रूप उपादान कारण नहीं होता है।

अधिष्ठानावस्थानोऽन्यथाभावोवियत्त इत्युदाहरणः
'अर्थात् अपिब्रह्म ब्रह्मका अवस्थित रूपमें जो अन्यथा मात्र है वह
वियत्त' कहा जाता है। जैसे गुरु, मुनि आदि अधिष्ठानोंके

प्रवास्तव रूपसे (कल्पित रूपसे) ही सर्प, रजत रूप अन्यथा भाव (रूपान्तर) होते उसी प्रकार प्रज्ञारूप अधिष्ठानका ही रूपान्तर कल्पितरूप यह जगत् है, अतः यह जगत् प्रज्ञा विवर्त और प्रज्ञा विवर्ताधिष्ठान हैं इस प्रकार कार्य-कारणभाव संगत होता है ।

और यह जो आशेष किया गया था कि “घटः सन्” “पटः सन्” इस प्रकार घट, पट, आदिको सत्ता प्रतीत होनेसे घट-पटारमक जगत्को भी सत्ता स्थिर होती है और सत्ता (अस्तित्व) होनेसे यह जगत् कल्पित (मिथ्या) नहीं कहा जा सकता है क्योंकि सन् वस्तुका धर्म सत्ता है, असन् वस्तुका धर्म सत्ता नहीं है, और यदि जगत् सत् (सत्य) नहीं होता, तो उसकी सत्ता न होती, जगत् तो सत्य-रूपसे प्रतीत हो रहा है । अतः “सत्य जगत्का विवर्ताधिष्ठान प्रज्ञा नहीं हो सकता है” यह कहना भी वेदान्त-सिद्धान्तसे अनभिज्ञता प्रकट करना है । क्योंकि “घटः सन्, पटः सन्” अर्थात् पट है, पट है इत्यादि अनुभवों से तो पट-पट आदिके अधिष्ठान भूत चैतन्य प्रज्ञाकी ही सत्यता प्रतीत होती है, घट, पट आदि जगत्को सत्यता (सत्ता) सिद्ध नहीं होती है अर्थात् उन अनुभवोंसे पट, पट आदिके अधिष्ठानकी सत्ता प्रतीत होती है, किन्तु घट, पट आदिकी सत्ता प्रतीत (ज्ञान) नहीं होती है, अतः उक्त अनुभव जगत्के मिथ्यात्वका साधक नहीं हो सकते हैं, अर्थात् जगत्को सत्य नहीं कर सकते हैं ।

और यह जो आशेष किया गया था कि “जगत्को असत्य माननेमें कोई प्रमाण नहीं है” यह भी प्रत्यक्ष-साक्ष्य हो है, क्योंकि

‘नेहानानास्ति किंचन’ इत्यादि श्रुति ब्रह्मसे भिन्न सब प्रपञ्चका निषेध करती हुई जगत्की असत्यतामें पर्याप्त प्रमाण है।

और ‘वाचारम्भणं विकारो नामवेद्यं मृत्तिर्वैतयेव सत्यम्’ यह वाचारम्भण नामसे प्रसिद्ध श्रुति तो स्पष्ट रूपसे, वयस्वासे साक्षात् (परम्परासे नहीं) जगत्की मिथ्या कह रही है और उसके उपादान कारणको सत्य कह रही है।

अतः ब्रह्मको ही जगत्का उपादान कारण मानना प्रमाण-सिद्ध है, क्योंकि ‘यत्प्रपन्त्यभिसंविशति’ इस श्रुति-द्वारा जगत्की छत्र-ब्रह्ममें ही कही जाती है। और जिसकी जिस वस्तुमें लय होती है, उसका वह वस्तु उपादान कारण ही है। जैसे घड़ेकी लय मृत्तिकामें होती है, अतः मृत्तिका घड़ेका उपादान कारण ही कही जाती है, उसी प्रकार श्रुति-प्रतिपादित जगत्की लयके आधार होनेसे ब्रह्मको इस जगत्का उपादान कारण मानना सर्वथा संगत है।

और भी ‘बहुस्यां प्रजायेय’ इस श्रुतिने ब्रह्मका ही बहुत रूपसे होना प्रतिपादन किया है, अतः ब्रह्म ही इस जगत्का उपादान कारण है। जैसे—मृत्तिका ही पट, शराव (सरवा) आदि बहुत रूपसे उत्पन्न हो जाती है यह लोकमें प्रत्यक्ष है। अतः ब्रह्मको जगत्का उपादान कारण मानना समुचित है। और सांख्य-सिद्धान्तके अनुसार ‘प्रकृति’ को जगत्के कारण माननेमें कोई भी श्रुति प्रमाण नहीं है; किन्तु उसके विरुद्ध ब्रह्मको जगत्का उपादान कारण माननेके लिये अनुरोध स्पष्ट है।

यद्यपि—‘आत्मनः आकाशः संभूतः’ अर्थात् आत्मासे सत्यसे प्रथम आकाश उत्पन्न हुआ, इस श्रुतिपर दृष्टिपात करनेसे जगत्-सृष्टी उपादानता आत्मामें सिद्ध होती है, प्रथममें नहीं, किन्तु ‘तत्सृष्ट्या तदेवानुमाविशत्’ अर्थात् उस प्रलयमें इस जगत्की सृष्टि करके वही इस जगत्में प्रवृष्ट हो गया, इत्यादि श्रुतियोंद्वारा प्रलय ही ओवात्मा होकर जगत्में प्रवृष्ट हुआ निश्चित होता है। इसलिये आत्मा प्रलयसे भिन्न नहीं है, किन्तु वह प्रलय ही आत्मा है, अतः आत्मा जगत्का उपादान कारण है, यह कहनेसे भी जगत्की उपादानता प्रलयमें सिद्ध होती है।

और ‘तदैक्षत सोऽकामयन्पटुस्यां प्रजायेय’ इत्यादि श्रुतियोंसे सिद्ध है कि जिसने ईक्षण (संकल्प) किया, जिसने काम-नाकी, वही पटुस रूपसे बन गया। अतः सांख्य-सिद्धान्तके अनुसार प्रकृति इस जगत्का उपादान कारण नहीं हो सकती है, क्योंकि ईक्षण और कामना करना चेतनका धर्म है, अचेतन (अद) का नहीं है। प्रकृति अचेतन मानो गयी है। अतः जगत्की उपादानता प्रकृतिमें सिद्ध नहीं हो सकती है, किन्तु चेतन प्रलयमें ही सिद्ध होती है। और यह जो आशेष किया गया था कि इस जगत्के कर्ता प्रलय नित्य है, अतः उनके ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न भी नित्य (सर्वदा) रहेंगे, तब सदैव जगत्की रचना होती रहने चाहिये। कभी प्रलय नहीं होना चाहिये, क्योंकि जगत्की रचनामें अन्य कोई साधन तो नहीं है और कारण-सामग्री (कारण समुदाय) हो जानेसे कार्य

उत्पन्न हो जाता है, यह निश्चित है। यहां सर्वदा कारण-सामग्री रहने के कारण जगत्की रचनारूप कार्य, सर्वदा होना चाहिये, यह कथन भी युक्ति-गुन्य है; क्योंकि माया-रहित शुद्ध चैतन्य ब्रह्म जो 'तत्' पदका लक्ष्य अर्थ है उन्हें ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न कुछ में नहीं है और न तो वह ब्रह्म जगत्का उत्पादन कारण या निमित्त कारण होते हैं, किन्तु माया-सहित चैतन्य ब्रह्म (ईश्वर) ही जगत्का उत्पादन कारण तथा निमित्त कारण माने जाते हैं, जो स्वयम् अनित्य हैं, क्योंकि मायाके अधीन हैं। अतः उनके धर्म, ज्ञान इच्छा, प्रयत्न भी जन्य (उत्पन्न) होनेसे अनित्य ही हैं। "जीवेशावाभासेन करोणि मायाचाविद्या य स्वयमेव भवति" इस श्रुतिसे ईश्वर भी जीवको तरह कल्पित सिद्ध होते हैं।

इस प्रकार 'तत्' पदका जो वाच्य अर्थ है वह ब्रह्मके तटस्थ लक्षण का लक्ष्य है और जो लक्ष्य अर्थ है वही स्वरूप लक्षण है।

और अविद्याका अभिमान्ती जो चेतन शरीरमें है; जिस चेतन को द्वैतका अभिमान हो रहा है, वह चेतन 'स्वम्' पदका वाच्य अर्थ है उसीको जाय या प्राप्त करते हैं।

जीवकी उपाधि अविद्या है और ब्रह्मकी उपाधि माया है।

शुद्ध सत्त्व गुणकी प्रधानतासे त्रिगुणात्मक प्रकृति ही माया कहलाती है। शुद्ध सत्त्व गुणप्रधाना प्रकृति या माया अनेक नहीं किन्तु एक है, अतः मायामें उपहित (प्रतिबिम्बित) ब्रह्म चैतन्य अर्थात् ईश्वर एक ही है, अनेक नहीं है।

मायाका ईश (ईश्वर) मायाके बशीभूत नहीं हैं; किन्तु माया ईश्वरके बशमें है, अतः वह सदा ईश (शासक) तथा मुक्त और तर्क रहने हैं ।

और त्रिगुणात्मक प्रकृति ही मलिन सत्त्वगुणकी प्रधानतासे अविद्या कहलाती है ।

मलिन सत्त्वगुणग्रथाना प्रकृति अर्थात् अविद्या अनेक (ताना) हैं; क्योंकि उसको मलिनता असंख्य प्रकारकी है, अतः उस मलिनताके असंख्य भेदसे जीव भी असंख्य हैं ।

अविद्याके अभिमानी जीव अविद्याके बशीभूत हैं; किन्तु अविद्या जीवके बशमें नहीं है, अतः जीव सदा भोक्ता, (शास्य) तथा बद्ध और अल्पज्ञ रहते हैं ।

माया जगत्का उपादान कारण है और माया-उपाधि मुक्त चेतन जगत्के कर्ता (निमित्त कारण) हैं । श्रुतियोंमें कहा है कि—
 “मापान्तु प्रकृतिं विद्यात् मायिनन्तु महेश्वरम्”
 अर्थात् मायाको प्रकृति (उपादान कारण) और मायी (माया-उपाधि-चेतन) को महेश्वर अर्थात् जगत्का शासक (कर्ता) समझना चाहिये । यहाँपर यह रहस्य है कि ईश्वरके दो अंश हैं
 (१) माया (२) चेतन ।

ईश्वर अपने माया अंशसे इस जगत्का उपादान कारण होते हैं और अपने चेतन अंशसे इस जगत्का निमित्त कारण (कर्ता) होने हैं
 “समूर्तित्युपत्त्या भुवमसृजत्” “वेद शब्देभ्य एवादौनि-

ममे स महेश्वरः” अर्थात् उस परमात्माने ‘भूः’ इस प्रकार वेदके शब्दको उच्चारण करके पृथिवीको उत्पन्न किया और इस प्रकार ‘आकाशः’ आदि वेदके शब्दको उच्चारण करके हो आकाश आदि सृष्टिको उत्पन्न किया इत्यादि श्रुति, स्मृति प्रमाणों ईश्वर ही इस जगत्के रचयिता (कारण) सिद्ध होते हैं और ईश्वर (सोपाधिक प्रश्न) ही ‘सत्’ पदका वाच्य अर्थ है।

जीव अविद्याके बशमें रहते हैं अतः बद्ध रहते हैं अर्थात् संसारी दुःखी; सुखी, सर्व-छेद-सम्पन्न रहते हैं। माया तथा अविद्याके भेदसे ही श्रुतियोंमें कहीं-कहीं परमात्मा और जीवात्माका भेद कहा गया है। जैसे— ‘नित्यो नित्यानां चेतनश्चेतनानामेको बहूनां यो विदधानि कामान्’ अर्थात् एक ही परमात्मा जो नित्य और चेतन है सब जीवात्माओंकी कामनाको पूर्ण करता है, जीवात्मा भी नित्य और चेतन है; किन्तु परमात्माके बशमें हैं, इत्यादि श्रुतियोंमें भी ‘तन्’ और ‘त्वम्’ पदके वाच्य अर्थके तात्पर्यसे ही जीवात्मा और परमात्माका भेद सिद्ध होता है; क्योंकि वाच्य अर्थमें ‘तन्’ पदके द्वारा जगत्का निबामक (शासक) अर्थात् ईश्वर ही समझा जाता है। और ‘त्वम्’ पदके द्वारा अविद्याके बशी-भूत नियम्य (शास्य) अर्थात् जीव ही समझे जाते हैं।

इस प्रकार कहीं-कहीं शास्त्रमें परमात्मा और जीवात्माका भेद उल्लेख होनेपर भी वयार्थ (पारमार्थिक) भेद कहीं कहा जा सकता है, भेद कल्पित ही सिद्ध होता है; क्योंकि भेदके बिना

वास्तविक अभेद प्रतिपादन करनेमें ही सब श्रुतियोंका तात्पर्य सीत होता है ।

जैसे—‘प्रज्ञानं ब्रह्म’, ‘अहं ब्रह्मास्मि’ ‘तत्त्वमसि’ ‘अयमात्मा ब्रह्म’ ये चार महावाक्य ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद, अथर्ववेद इन चार वेदोंके क्रमसे हैं जो जीवात्मा और परमात्माके वास्तविक अभेदको सिद्ध करते हैं ।

यह अभेद (एकता) ‘तत्’ और ‘त्वम्’ पदके लक्ष्य अर्थको स्वीकार करनेसे सिद्ध होता है अतः ‘तत्’ ‘त्वम्’ पदके लक्ष्य अर्थका विचार करना ही अद्वैत-विचार है ।

श्रुतियोंमें जिस प्रकार भेद (द्वैत) की निन्दा की गयी है जैसे—‘द्वितीयाह्नौ भयं भयानि’ इत्यादि । उस प्रकार अभेद (अद्वैत) की कहीं श्रुतियोंमें निन्दा नहीं की गयी है अतः जीवात्मा और परमात्माका वास्तव अभेद है और भेद कल्पित है, यही श्रुतियोंका तात्पर्य सिद्ध होता है । यह अभेद तत् और ‘त्वम्’ पदका लक्ष्य अर्थ है । जो वास्तव अर्थ है ।

• जिज्ञासु पुरुष भगवन्निष्ठ गुरुके द्वारा सम्पूर्ण वेदान्तशास्त्रका यथावत् अभ्ययन (भवण) करके पुनः उस पठित अर्थका श्रुतियों-द्वारा विचार कर उसकी प्रामाणिकता निश्चित करता है, फिर उस निश्चित वस्तुका आदमसे दीर्घकाल पर्यन्त निरन्तर अभ्यास करनेसे साक्षात्कार करता है यही साक्षात्कार ‘तत्’ ‘त्वम्’ पदके लक्ष्यार्थकी प्राप्ति या अद्वैतकी प्राप्ति है ।

इति 'तत्' 'त्वम्' पदार्थ-विचारात्मक तृतीय रत्न समाप्त ।

चतुर्थ रत्न

जगत् का उत्पादन कारण तथा निमित्त कारण (कर्ता) जो माया-उपहित चेतन है उसको जाननेके लिये मायाको जानना आवश्यक है अतः मायाका निरूपण करते हैं ।

मायाका निरूपण

शंका—१ माया अचेतन (जड़) रूप है, ऐसा शास्त्रोंमें कहा है तो उस अचेतन मायाका स्वरूप क्या है ?

२ मायाका लक्षण क्या है अर्थात् माया किसको कहते हैं ?
मायाके अङ्गीकार करनेमें प्रमाण क्या हैं ?

मायाका स्वरूप

समाधान—मायाका स्वरूप त्रिगुणात्मक है अर्थात् सत्त्व, रज, तम यही तीन गुण मायाके स्वरूप (आत्मा) हैं, क्योंकि मायासे उत्पन्न (मायाका परिणाम) इस जगत् के समस्त पदार्थमें सुख, दुःख मोह ये तीन गुण प्रत्यक्ष देखे जाते हैं, जगत् की प्रत्येक वस्तु सुख-दुःख-मोहात्मक है क्योंकि एक ही वस्तुसे कभी सुख कभी दुःख और कभी मोह उत्पन्न हो जाता है ।

और यह सुख, दुःख, तथा मोह क्रमसे सत्त्व, रज, तम इन तीन गुणोंके ही परिणाम (रूपान्तर) हैं अर्थात् सत्त्वगुणका परिणाम सुख है, रजोगुणका परिणाम दुःख है और तमोगुणका परिणाम मोह है ।

मायाका कार्य (मायाका परिणाम) जो यह समस्त जगत् है वह त्रिगुणात्मक अर्थात् सुख-दुःख-मोहात्मक देखाजाता है, अतः उसका कारण माया भी त्रिगुणात्मक हो हो सकती है, क्योंकि कारण (उपादान) क समान स्वभावका हो कार्य होता है यह निश्चित है ।

सत्य, रज, तम गुणोंका अपने कार्य सुख, दुःख, तथा मोहसे अभेद है, क्योंकि वेदान्त-सिद्धान्तमें कार्य-कारणका अभेद माना गया है ।

इस प्रकार मायाका त्रिगुणात्मक स्वरूप सिद्ध है । “अज्ञा-
मेकां लोहिनि शुक्ल कृष्णाम्” यह अुनि भी मायाका त्रिगु-
णात्मक स्वरूप प्रतिपादन करते है ।

माया (अज्ञान) का लक्षण

“सद्विलक्षणत्वे सति असद्विलक्षणमज्ञानम्”

जो पदार्थ सत् वस्तुसे और असत् वस्तुसे विच्छिन्न हो उसे
माया या अज्ञान कहते हैं, अर्थात् जो वस्तु सत् भी न हो और असत्
भी न हो । यदि अज्ञानको सत् (जिसका कभी नाश न हो) मानें,
तो सत्य ब्रह्मकी तरह इसका नाश नहीं होना चाहिये, तब ब्रह्म-ज्ञान
द्वारा इसका नाश शास्त्रोंमें जो कहा गया है वह असम्भन होता है अतः
अज्ञानका सत् रूपमें निरूपण नहीं हो सकता है । और यदि अज्ञानको
असत् (जिसका अस्तित्व नहीं है) मानें तो असत् जो ईश्वर-सुख आकाश-
पुष्प आदि हैं उनकी तरह अज्ञानका भी अस्तित्व नहीं होना चाहिये

और अज्ञानका प्रत्यक्ष होता है क्योंकि 'ब्रह्म को नहीं जानता' । इस प्रकारकी जो प्रत्यक्ष (अनुभवात्मक) प्रतीति होती है उस प्रतीतिसे मुझे प्रश्नका अज्ञान है" यही समझा जाता है इस प्रकार अज्ञानका प्रत्यक्षात्मक ज्ञान संसारो पुरुषोंको हो रहा है अतः अज्ञानका असत् रूपसे भी निरूपण नहीं हो सकता है । एक ही वस्तुको अविद्या, माया, अज्ञान, प्रकृति, शक्ति इत्यादि नामोंसे कहते हैं । विद्यासे इसका नाश होता है इसलिये इसका नाम अविद्या है ।

ज्ञानसे इसका नाश होता है इसलिये इसका नाम अज्ञान है । और यह अपटित घटना-घटीयसी है अर्थात् तर्कमें नहीं आनेवाली वस्तु इस अज्ञान से उत्पन्न होती है अतः इसका नाम माया है ।

यह जगतका उपादान कारण है इसलिये इसका नाम 'प्रकृति' है ।

स्वतन्त्रताके अभावसे अर्थात् स्वतन्त्र न होनेके कारण इसका नाम 'शक्ति' है, शक्ति सदैव अन्यके आश्रित होकर रहती है ।

और सत् और असत्से विलक्षण होनेके कारण इसको 'अनिर्वचनीय' कहते हैं ।

यदि 'सद्विलक्षणमज्ञानम्' इतना ही अज्ञानका लक्षण किया जाय तो सत् प्रश्नसे विलक्षण (अर्थात् ओ सत् नहीं है) धन्या-पुत्र आदिमें अज्ञानका लक्षण प्रविष्ट हो जानेसे लक्षणमें अतिव्याप्ति नामका दोष हो जाता है इसलिये लक्षणमें 'असद्विलक्षणम्' शब्द पद भी कहा गया है ।

और यदि 'असद्विलक्षणमज्ञानम्' इतना ही अज्ञानका छद्म किया जाय तो बन्ध्या-पुत्र आदि असत् वस्तुसे विलक्षण (भिन्न) प्रथमें अज्ञानका छद्म-प्रविष्ट हो जानेसे छद्ममें अतिव्याप्ति-दोष हो जाता है। अतः 'सद्विलक्षणत्वे सति असद्विलक्षणम्' इतना अज्ञानका छद्म किया गया है। वास्तवमें तो 'सद्विलक्षणमज्ञानम्' इतना ही छद्म करना समुचित है। 'असद्विलक्षणम्' यह पद व्यर्थ है; क्योंकि कोई असत् वस्तु हो तो उससे विलक्षण (भिन्न) कहा जाय।

बन्ध्या-पुत्र आदि असिद्ध पदार्थ हैं। जब बन्ध्या-पुत्र, आकाश-पुष्प आदि वस्तुएं ही नहीं हैं तो उससे विलक्षण कहना असम्भव है, जो वस्तु सम्भव रहे उससे विलक्षण कहना संगत होता है। जो बन्ध्या है उसका पुत्र असम्भव है तथा आकाशका फूल असम्भव है।

इस प्रकारकी गवेषणा करनेसे अज्ञानके छद्ममें 'असद्विलक्षणम्' यह पद व्यर्थ है। केवल शिष्योंकी बुद्धिके विकाराके छिये ही दिया गया मालूम पड़ता है।

यद्यपि माया (मज्ञान) की तरह यह जगत् भी सन् और असन् से विलक्षण है तथापि मायाके छद्ममें 'अनादि' पदका समावेश कर देनेसे मायाका छद्म प्रथममें नहीं प्रविष्ट होता है, क्योंकि प्रपञ्च अनादि नहीं है उसकी उत्पत्ति होती है और मायाकी उत्पत्ति नहीं होती है, वह अनादि है।

यद्यपि मायाके छद्ममें 'अनादि' पदके समावेश करनेपर भी ओव और ईश्वरमें भी मायाका छद्म प्रविष्ट हो जाता है, क्योंकि

‘जीवेशावाभासेन करोति’ अर्थात् मायामें और अविद्यामें प्रतिबिम्ब पड़नेसे ईश्वर और जीव बनते हैं इस श्रुति प्रमाणसे ईश्वर और जीव दोनों ही कल्पित (मिथ्या) सिद्ध होते हैं और जो मिथ्या वस्तु है वह सत् और असत् दोनोंसे विलक्षण है, क्योंकि मिथ्या वस्तुका अधिष्ठानके ज्ञानसे नाश हो जाता है इसलिये वह सत् भी (जिसका कर्मो नाश न हो) नहीं कही जाती है और उससे कार्य होता है अर्थात् उसमें कार्यकारित्व शक्ति है इसलिये वह वस्तु-पुत्रकी तरह असत् भी नहीं है; किन्तु सत् और असत् इन दोनोंसे विलक्षण है ।

यद्यपि इस प्रकार ईश्वर और जीव भी कल्पित होनेके कारण सत् और असत् इन दोनोंसे भिन्न हैं तथा अनादि भी हैं अतः मायाका लक्षण ईश्वर और जीवमें भी प्रविष्ट हो जाता है, तथापि मायाके लक्षणमें ‘ज्ञान निवर्त्य’ पदके समावेश कर देनेसे वह दोष नहीं होता है ।

ज्ञानसे केवल अज्ञानकी ही निवृत्ति होती है ईश्वरभाव या जीवभावकी निवृत्ति ज्ञानसे नहीं होती है किन्तु ज्ञानस अज्ञानकी निवृत्ति होती है और अज्ञान निवृत्तिसे जीवभाव और ईश्वरभावकी निवृत्ति होती है । जैसे—पञ्चपादाचार्यने कहा है कि ‘यतो ज्ञानमज्ञानं स्यैव निवर्त्यकम्’ अर्थात् अज्ञानका ही निवर्तक (नाशक) ज्ञान होता ।

इस प्रकार मायाका लक्षण “सदसद्विलक्षणत्वे सति अनादिभावरूपत्वे सति ज्ञान-निवर्त्यम्” अर्थात् सत् वस्तु (जिसका

भी नाश न हो) से विलक्षण तथा अस्तु वस्तुसे विलक्षण हो और अनादि भावरूप हो और ज्ञानसे विनष्ट होता हो" मायाका यह लक्षण उर्वया निर्दुष्ट है।

नैयायिक आदि कई एक वादीके मतमें ज्ञानका अभाव ही अज्ञान कहा जाता है उसका निराकरण करनेके लिये सिद्धान्तमें अज्ञानको भावरूप माना गया है।

अज्ञानको अभावरूप न मानकर भावरूप माननेमें अनेक प्रमाण हैं।

‘अहं ब्रह्म न जानामि’ अर्थात् ‘मैं’ ब्रह्मको नहीं जानता हूँ’ इस प्रकार अज्ञानका अनुभवात्मक प्रत्यक्ष सब प्राणियों-को हो रहा है अतः अज्ञानको भाव रूप माननेमें प्रत्यक्ष प्रमाण है।

श्रुतिप्रमाण—जैसे ‘ते ध्यानयोगानुगता अपश्यन् देवा-
त्मशक्तिं स्वगुणैर्निगूढाम्’ अर्थात् वे ब्रह्मके ध्यान परायण
ब्रह्मवेत्ता पुरुषोंने देवात्मशक्ति अर्थात् अज्ञानरूप शक्तिको ही
जगतके कारणरूपसे देखा, जो अज्ञान शक्ति अपने सत्त्वादि गुणोंसे
निगूढ़ है उसीको जगतका कारण समझा।

स्मृतिप्रमाण—‘अज्ञाने नावृत्तं ज्ञानं तेन मुख्यन्ति
जन्तवः, ज्ञानेन तु तदज्ञानं येषां नाशितमात्मनः’ अर्थात्
अज्ञानसे आवृत्त (ढका हुआ) ज्ञान रहता है जिससे जीवको मोह
पना रहता है अर्थात् जीव वास्तव आत्म-ज्ञानका लाभ न करके
संसारो घने रहते हैं और जिस जीवका यह अज्ञान ज्ञानके द्वारा नष्ट
हो चुका है उसे ‘अहंब्रह्मास्मि’ इसप्रकार ब्रह्मका साक्षात्कार होता है

इस प्रकार भगवद्गीतामें तथा अन्यत्र स्मृतियोंमें भी अज्ञानको प्रज्ञाके स्वरूपका आवरण-कारक कहा है अर्थात् अज्ञान रहनेके कारणसे प्रज्ञाके वास्तव स्वरूपका अनुभव लोगोंको नहीं होता है यह अनेक स्थानोंमें शास्त्रोंमें जो कहा गया है, उससे अज्ञान भावरूप ही सिद्ध होता है, क्योंकि आवरण-कर्तृत्वशक्ति (आवरण करना) भाव पदार्थमें ही रहती है अभाव पदार्थमें नहीं रह सकती है।

इस प्रकार भुनि, स्मृति तथा प्रत्यक्ष प्रमाणोंके अनुसंधानसे अज्ञानको ज्ञानका अभावस्वरूप मानना नैयायिकोंका समुचित नहीं है। और पूर्वोक्त गीता वचनमें अज्ञानका नाश ज्ञानके द्वारा कहा गया है अतः अज्ञानके विषयमें जो सांख्यका सिद्धान्त है, उसका भी साधन हो जाना है, क्योंकि—

सांख्य-सिद्धान्तमें, जो प्रज्ञान (प्रवृत्ति) अचेतन तथा स्वतन्त्र और पारमार्थिक परिणामी एकम् नित्य और त्रिगुणात्मक है, वही अज्ञान कहा जाता है, यह सांख्यका मन समीचीन नहीं है क्योंकि—
 शेषमें भी अचेतन पदार्थ जो रथ आदि हैं उनको प्रवृत्ति स्वतन्त्र नहीं देखी जानी है; किन्तु चेतनके अधीन देखी जानी है अर्थात् चेतनके द्वारा ही रथ आदि चलाये जाते हैं स्वयम् रथ आदि नहीं चल सकते हैं इसलिये अचेतन (जड़) प्रवृत्तिको स्वतन्त्र मानना अव्यक्त विरुद्ध है। तथा प्रज्ञान (प्रवृत्ति) को परिणामी मानकर मान्यव ॥ मानना अनिवार्य है; क्योंकि जो पदार्थ अवयव-रहित होते हैं वे कभी परिणामी नहीं हो सकते हैं। और मान्यव प्रज्ञाका पुष्ट नित्य मप्रता भी समीचीन नहीं है।

सावयव पदार्थका ही परिणाम (रूपान्तर) सर्वत्र देखा जाता है जैसे—मावयव दुग्धका दधि परिमाण देखा जाता है और कोई भी वस्तु हो, सावयव होनेसे ही अनित्य हो जाती है इसलिये परिणामो प्रकृतिको नित्य कहना सर्वथा असङ्गत है। सर्वत्र सावयव पदार्थ अनित्य ही देखे जाते हैं और “ज्ञानेन तु नदज्ञानं चेयां नाशिनमात्मनः यद् प्रमाण-शिरोमणि भगवद्गीतायै” ज्ञानके द्वारा अज्ञानका नाश कहा गया है। इससे अज्ञान अनित्य सिद्ध हो जाता है।

यदि सांख्य-मतके अनुसार अज्ञान (प्रकृति) नित्य हो तो उसका नाश गीता आदिमें कैसे कहा जा सकता।

इस प्रकार माया (अज्ञान) को भावरूप सिद्ध करनेके अनेक प्रमाण हैं।

अज्ञानका विभाग

अज्ञान दो प्रकारके होते हैं (१) माया (२) अविद्या।

माया

शुद्ध सत्त्वगुण-श्रयान अज्ञान (मूल प्रकृति) को ‘माया’ कहते हैं अर्थात् त्रिगुणात्मक अज्ञानका अब शुद्ध सत्त्व गुण प्रधान होना है (रजोगुण, तमोगुणसे विस्कृष्ट नहीं होना ही सत्त्वगुणको शुद्धता है) तब वह अज्ञान ‘शुद्धसत्त्वगुण-श्रयान’ कहा जाता है, उसे ही ‘माया’ कहते हैं।

अविद्या

मलिनसत्त्वगुण-प्रधान अज्ञानको अविद्या कहते हैं।

अर्थात् त्रिगुणात्मक अज्ञानका जब मलिन सत्त्वगुण प्रधान होता है तब उसे अविद्या कहते हैं। (रजोगुण और तमोगुणसे सत्त्वगुणका दब जाना हो सत्त्वगुणकी मलिनता है।)

इस प्रकार एक ही अज्ञान सत्त्वगुणकी शुद्धतासे माया रूप है और सत्त्वगुणकी मलिनतासे अविद्या रूप है। श्रुति—‘माया चाविद्या च स्वयमेव भवति’ अर्थात् मूल प्रकृतिरूप अज्ञान स्वयम् (आप ही) मायारूप और अविद्यारूप होता है” यह अज्ञान चेतनकी उपाधि है।

इसका अपनादि कालसे चेतनके साथ संबन्ध चला आ रहा है। वही सम्यन्धसे चेतन अपना स्वाभाविक स्वरूप समस्त उपाधि रहित, अनन्त, आनन्द, चैतन्य, एकरस, अद्वितीय, नित्यस्वरूप को न प्राप्त करके असंख्य जीव बनकर नाना प्रकारकी सांसारिक यातना (क्लेश) को भोगते रहते हैं अतः उस अनिर्वचनीय मायाका विनाश करना ज्ञानामुक्त अभिलषित है।

भगवद्गीता—दैवी ह्येषा गुणमयी मम माया दुरत्यया

मामेवये प्रपद्यन्ते मायामेतां तरन्ति ते

अर्थात् अहमाकी उपाधिरूप त्रिगुणात्मक, असंभवको सम्भव करने वाली इस मायाका विनाश करना दुःसाध्य है जो पुरुष, आत्मा

(चेतन) के वात्सल्य स्वरूपको प्राप्त कर लेते हैं अर्थात् जिन्हें आत्माका साक्षात्कार हो जाता है वही इस मायाके कन्देसे बच जाते हैं अर्थात् सर्वदाके लिये उन्हें मायासे संकल्प छूट जाता है।

मायाके निरूपणमें मनान्तर

कदं प्रत्यक्षारोने सो माया ओर अधिष्ठाता मंद इम प्रकार किया है कि—अज्ञानकी दो प्रकारकी शक्ति होती है, (१) ज्ञान-शक्ति (२) क्रियाशक्ति।

शक्ति

कार्यको उत्पन्न करनेकी कारणमें जो सामर्थ्य है उसे शक्ति कहते हैं।

ज्ञानशक्ति

‘अस्ति, प्रकाशते इति व्यवहार-कारणं ज्ञानशक्तिः’

अर्थात् ‘प्राप्त है और प्राप्त जासना है’ का प्रकाश जो व्यवहार है। उस व्यवहारके जो कारण है उसे ज्ञानशक्ति कहते हैं।

ज्ञानको उत्पन्न करनेकी जो सामर्थ्य है वह ज्ञानशक्ति है। रजोगुण तमोगुण इन दोनोंमें जो सत्त्वगुण अभिभूत (दया दृढा) मदी है, वह ज्ञानशक्ति है क्योंकि उमी सत्त्वगुणमें ज्ञान उत्पन्न होता है।

भगवद्गीता—‘सत्त्वात्संजायते ज्ञानम्’ अर्थात् सत्त्व गुण से ज्ञानकी उत्पत्ति होती है।

क्रियाशक्ति

क्रियाको उत्पन्न करनेकी जो शक्ति है उसे क्रियाशक्ति कहते हैं।

सत्त्व गुणसे जब रजोगुण और तमोगुण दोनों अभिभूत होते हैं तब रजोगुण, तमोगुण दोनों क्रियाशक्ति कहे जाते हैं। क्रियाशक्ति भी दो प्रकारकी होती है।

(१) आवरणशक्ति (२) विश्लेषशक्ति।

आवरणशक्ति

नास्ति न प्रकाशते इति व्यवहार-हेतुः आवरणशक्तिः

अर्थात् “ब्रह्म नहीं है और नहीं भासता है” इस प्रकारकी प्रतीति जिससे होती है उसे आवरण शक्ति कहते हैं।

फूटस्थ (निर्विकार) सच्चिदानन्द ब्रह्म नहीं हैं और नहीं भासते हैं इस प्रकारका व्यवहार लोगोंमें जो दृष्ट है उसका कारण आवरणशक्ति है। यह तमोगुण प्रबल है अर्थात् सत्त्वगुण और रजोगुणसे दबा हुआ नहीं है।

आवरण शक्ति दो प्रकारकी होती है। (१) असत्त्वापादक आवरण (२) अभानापादक आवरण।

असत्त्वापादक आवरणशक्ति

‘यस्तु नहीं है’ ऐसी प्रतीति करानेवाली जो शक्ति है, उसे असत्त्वापादक आवरणशक्ति कहते हैं।

अभानापादक आवरणशक्ति

‘वस्तु का भान (प्रकाश) नहीं होता है’ इस प्रकार प्रतीति करानेवाली जो शक्ति है उसे अभानापादक आवरणशक्ति कहते हैं।

अर्थात् एक तो वस्तुके अस्तित्वका अज्ञान दूसरा “वस्तु तो है किन्तु उसके स्वरूपका ज्ञान मुझे नहीं है” इस प्रकारका वस्तु-स्वरूपका अज्ञान ये दोनों अज्ञान आवरण स्वरूप ही हैं ।

विक्षेप शक्ति

आकाशादि प्रपञ्चोत्पत्तिहेतुर्विक्षेपशक्तिः

अर्थात् आकाश आदि प्रपञ्चकी उत्पत्तिका कारण जो शक्ति है उसे विक्षेप शक्ति कहते हैं ।

सत्त्व और तम इन गुणोंसे अनभिभूत जो रजोगुण है जब सत्त्वगुण या तमोगुण से रजोगुणका अभिभव (विरस्कार) नहीं होता है, अर्थात् रजोगुण जब उक्त दोनों गुणोंसे दबा हुआ नहीं रहता है तब यह रजोगुण विक्षेप शक्ति कहलाता है ।

विक्षेपशक्तिर्लिङ्गादिग्रन्थाण्डान्तमसृजत्

अर्थात् लिङ्ग शरीरसे लेकर चतुर्दश भुंवन जो ग्रन्थाण्ड हैं उन सबको विक्षेप शक्ति ही उत्पन्न करती है ।

सारांश—आवरण-जनक शक्ति आवरणशक्ति है और विक्षेप-जनक शक्ति विक्षेप शक्ति है ।

सत्त्वगुण और रजोगुण इन दोनोंमेंसे किसी गुणसे जिस तमो-गुणका अभिभव नहीं होता है अर्थात् सत्त्व या रज गुणसे जब तमोगुण दबा हुआ नहीं रहता है तब वही तमोगुण आवरण शक्ति कहलाता है ।

इसका समर्थन शांकर भाष्यमें भी किया गया है जैसे—

“कृष्णं तमः आवरणात्मकत्वात्” अर्थात् तमोगुण आवरण स्वरूप होनेसे “अजामेकांलोहित शुक्ल कृष्णाम्” इस अतिमें स्थित जो ‘कृष्ण’ शब्द है वह तमोगुणका ही वाचक है।

इस प्रकार भाष्यकारके वचनसे भी तमोगुणकी आवरण रूपता सिद्ध है।

कहनेका तात्पर्य यह है कि पूर्वोक्त अज्ञानकी जब आवरण शक्ति प्रधान रहती है, तब उसका नाम अविद्या होता है, अतः आवरणशक्तिप्रधान अज्ञान अविद्या है।

और जब अज्ञानकी विक्षेप शक्ति प्रधान रहती है, तब उसका नाम माया होता है, अतः विक्षेपशक्तिप्रधान अज्ञान माया है।

कई शास्त्रोंमें माया और अविद्याका इसी प्रकार उल्लेख किया गया है, जैसे—

माया

स्वाश्रयाव्यामोहकरी माया अर्थात् जो अज्ञान अपने आश्रय चेतनको मोहमें न डाले उसे माया कहते हैं।

अविद्या

स्वाश्रय व्यामोहकरी अविद्या

अर्थात् जो अज्ञान अपने आश्रय चेतनको मोहमें डाले उसे अविद्या कहते हैं।

और मायाका कार्य मोह करना नहीं है बतः उसका आश्रय ईश्वर-चेतन मोहमें पड़कर अज्ञानी बनना नहीं है; किन्तु सर्वज्ञ रहता है।

किन्तु अविद्याका कार्य मोह करना है, बतः उसका आश्रय जीव-चेतन मोहमें प्राप्ति होकर अज्ञानी बना रहता है।

और ज्ञानशक्तिरूप जो अज्ञान है वह भी माया ही है।

इस प्रकार माया और अविद्याका भेद स्मृतियोंमें भी कथित है।

‘तरत्यविद्यां यित्तां दृदि यस्मिन्नियेदिते । योगा

माया ममेपाप तस्मै विद्यात्मने नमः’ अर्थात् जिस पर-मात्माको हृदयमें साक्षात्कार करनेमें अज्ञेयता पुरुष आचरण शक्ति-व्यथाना अविद्याको और विज्ञेय शक्ति-व्यथाना मायाको ज्ञानपर हमारे पार चले जाने हैं। और अमेव (अज्ञेय) अर्थात् मन को चालते जो ज्ञेय नहीं है, उन अज्ञेयत्व अज्ञको नमस्कार है।

एक आश्रयमें एक ही वस्तुका सत्त्व और असत्त्व नहीं रह सकता है क्योंकि दोनों परस्पर विरुद्ध हैं।

इसी प्रकार अज्ञान सावयव अथवा निरवयव तथा सावयव-निरवयव उभय रूप भी नहीं कहा जा सकता है; क्योंकि न्याय-मतमें, द्रव्यके आरम्भक उपादानको ही अवयव कहते हैं।

सांख्य-मतमें भी द्रव्यके परिणामी उपादानको ही अर्थात् जिसका परिणाम (कार्य) द्रव्यरूप ही हो, गुण, क्रिया न हो, उसे अवयव कहते हैं।

कहनेका तात्पर्य यह है कि उक्त दोनों मतोंमें जिस उपादान कारणसे द्रव्य पदार्थ ही उत्पन्न होता है उसे अवयव कहते हैं, अर्थात् द्रव्य-जनक उपादान अवयव कहा जाता है।

यदि केवल उपादानको अवयव कहें तो शब्द गुणका उपादान कारण आकाश भी शब्दका अवयव हो जाता है। तथा घट आदि पदार्थ भी रूप आदि गुणके तथा चलन आदि क्रियाके उपादान कारण होनेसे रूप आदि और चलन आदिके अवयव घट आदि पदार्थ हो जाते हैं, जो सर्व मतसे विरुद्ध है।

अतः केवल उपादान कारणको अवयव न कहकर द्रव्य-जनक उपादान कारणको अवयव कहते हैं।

शब्द द्रव्य नहीं है किन्तु गुण है और चलन भी द्रव्य नहीं

क्रिया है अतः द्रव्यके उत्पादक नहीं होनेके कारण

शब्दका अवयव नहीं कहा जाता है और चलनका घट

अवयव नहीं कहा जाता है और अवयव-जन्य वस्तुको सावयव कहते हैं अर्थात् जो अवयवोंसे उत्पन्न हो वह सावयव या अवयवी कहा जाता है।

इस प्रकार सावयवत्वके निरूपणसे सिद्ध है कि सावयव जो होता है वह द्रव्य पदार्थ हो रहता है और अज्ञान (माया) द्रव्य नहीं है, अतः सावयव भी नहीं हो सकता है क्योंकि द्रव्य दो प्रकारके होते हैं (१) नित्य द्रव्य (२) अनित्य द्रव्य

अविद्याको नित्य द्रव्य मानकर 'सावयव' करना 'पदतो व्याधानः' होता है अर्थात् जो द्रव्य नित्य होता है वह अवयव-जन्य कैसे हो सकता है, नित्य वस्तु को किसीसे जन्य (उत्पन्न होनेवाला) होना है और अज्ञानको नित्य माननेमें शास्त्रमें ज्ञानमें अज्ञानका नाश कहना संगत नहीं होता है। क्योंकि किसीसे उत्पन्न तथा विनष्ट नहीं होनेके कारण नित्य कहा जाता है।

और यदि अज्ञानको अनित्य द्रव्य मानें, तो सावयव अज्ञानके अवयव भी अनित्य ही मानने पड़ेंगे, क्योंकि अनित्य अवयवीके अवयव भी अनित्य ही होते हैं यह तर्क-सिद्ध है।

इस प्रकार अनित्य अविद्याके अवयव अनित्य और अवयवके अवयव भी अनित्य हमारे भी अवयव अनित्य इस प्रकार अनित्य अवयवकी धारा चलनेमें 'अनवरथादीय' हो जाता है; क्योंकि किसीसे आदिमें नित्य नहीं माननेमें कहनेमें सर्व प्रथम वह अवयव-धारा प्रारम्भ होती है, इसका निर्णय अममन्य है अतः मय अवयवोंके

मूल कारण परिमाणुको नित्य मानना अनिवार्य है और परिमाणुको नित्य माननेसे अद्वैत श्रुतिका विरोध होता है। अर्थात् एक शब्दके सिवाय कोई भी पदार्थ नित्य नहीं है ऐसा अद्वैत श्रुतियोंका तात्पर्य है।

न्याय-मतमें परिमाणुको नित्य तथा सांख्य-मतमें प्रधानका नित्य स्वीकार करना अद्वैत श्रुतियोंका विरुद्ध ही है।

इस प्रकार नित्य या अनित्य द्रव्य नहीं होने के कारण अज्ञान सावयव नहीं हो सकता है।

क्योंकि द्रव्य ही सावयव होता है जो पदार्थ द्रव्य नहीं है, वह सावयव नहीं होता है।

और जिस प्रकार अज्ञान सावयव नहीं कहा जा सकता वही प्रकार निरवयव भी नहीं कहा जा सकता है, क्योंकि अज्ञान (माया) को इस जगत्का उपादान कारण वेदान्त-शास्त्रमें अङ्गीकार कर चुके हैं। और निरवयव पदार्थ किसीका उपादान कारण नहीं होता है, यह तर्क-सिद्ध है।

न्याय-शास्त्रमें, शब्दगुणका उपादान कारण (समवायी कारण) निरवयव आकाशको जो माना है वह भी "तस्माद्वा एतस्मादात्मनः आकाशः सम्भूतः" इस श्रुतिके विरुद्ध होनेसे मान्य नहीं है और जो द्रव्यगुणका उपादान कारण निरवयव परमाणुको माना है वह भी असंगत है, क्योंकि अवयव-रहित परमाणुओंका संयोग असम्भव है। सावयव वस्तुओंका ही संयोग ही होगा।

अतः दो निरवयव परमाणुओंके संयोगसे द्व्यणुककी ओ उत्पत्ति मानो गयो है वह तर्क-सिद्ध नहीं है, अतः इस महान् प्रपञ्चके उपादान कारण अज्ञानको निरवयव मानना असम्भव है। अज्ञान (माया) को प्रपञ्चके उपादान कारण माननेमें “मायान्तु प्रकृतिं विधात्” इत्यादि अति प्रमाण है।

परस्पर विरुद्ध होनेके कारण सावयव तथा निरवयव दोनों स्वरूप अज्ञानका कहना सर्वथा असङ्गत है क्योंकि ओ सावयव होता है वह निरवयव नहीं, और ओ निरवयव होता है वह सावयव नहीं होता है, यह प्रत्यक्ष प्रमाण-सिद्ध है।

पूर्वोक्त प्रकारसे किसी धर्मसे भी अज्ञान (माया) का निरूपण अशक्य होनेसे अज्ञानको अनिर्वचनीय कहते हैं अर्थात् ब्रह्मसे भिन्न या अभिन्न, अथवा भिन्नाभिन्न सन् अथवा असन्, या सत्-असन् उभयरूप सावयव या निरवयव अथवा सावयव-निरवयव उभयरूप कुछ भी अज्ञानको नहीं कह सकते हैं।

जिसका निर्वचन (निरूपण) पूर्वोक्त रूपसे अशक्य हो उसे अनिर्वचनीय कहते हैं।

इस प्रकारके अनिर्वचनीय अज्ञानको अनादि भावरूप कहना सर्वथा असङ्गत है क्योंकि भावरूप कहनेसे सन् रूप सिद्ध हो जाता है और सत् रूप अङ्गीकृत नहीं है।

अज्ञानकी भावरूपताका भण्डन

जिस प्रकार अज्ञान (माया) सन् वस्तुसे विलक्षण है उसी

प्रकार असत् वस्तुसे भी विलक्षण है। अवाच्यत्व रूप (कभी वाक्य न होना) सत्त्व अज्ञानमें नहीं है अतः सत्से विलक्षण है क्योंकि अज्ञानका बाध आत्म-ज्ञानसे हो जाता।

और तुच्छत्वरूप असत्त्व भी अज्ञानमें नहीं है अतः उससे भी विलक्षण है क्योंकि अज्ञान (माया) बन्ध्या-पुत्रकी तरह अशोक (असिद्ध वस्तु) नहीं है इससे जगतकी उत्पत्ति होती है, मितने व्यवहार होते हैं सर्वोका निदान अज्ञान ही है इस प्रकारकी विविध शक्ति-शाली वस्तु बन्ध्या-पुत्रकी तरह असत् कैसे कही जा सकती है अतः सत् और असत् रूपसे जिसका निर्वचन (निरूपण) नहीं हो सकता है उसे ही अनिर्वचनीय कहते हैं। पारमार्थिक सत्स्वरूप द्रव्यसे विलक्षण तथा सर्वथा सत्त्वरूप स्फूर्ति-शून्य शश-शृंग आदि असत् वस्तुसे विलक्षण ही अनिर्वचनीय शब्दका पारमार्थिक (साङ्केतिक) अर्थ है।

किन्तु सर्वथा निर्वचन करनेके अशक्य हो उसे अनिर्वचनीय नहीं कहते हैं।

अज्ञान शब्दका ज्ञानका अभाव अर्थ नहीं है, किन्तु ज्ञानका विरोधी अज्ञान शब्दका अर्थ है अतः अज्ञानमें भावरूपताका अर्थ संगत होता है।

विवरण-कार आदि प्राचीन आचार्याने अन्धकारको प्रकाश

अभावरूप' नहीं माना है किन्तु प्रकाशका विरोधी जो वस्तु है वही अन्धकार है ऐसा कहकर अन्धकारको भाव रूप ही माना है, अभाव-रूप नहीं माना है । इस प्रकारसे अज्ञान भी भावरूप ही सिद्ध होता है, अभाव रूप नहीं होता है ।

अज्ञान (माया) की उत्पत्ति नहीं है अतः अनादि है । यद्यपि घट की तरह अवयव-समवेतत्वरूप सावयवस्व अज्ञानमें नहीं है अर्थात् घड़ा आदि पदार्थ जैसे अपने अवयवोंसे बनकर सावयव कहलाते हैं वैसे सावयव अज्ञान नहीं है किन्तु अन्धकारकी तरह सांश है अर्थात् जैसे अन्धकारके अनेक अंश हैं वैसे अज्ञानके भी अनेक अंश आवरण, विक्षेपशक्ति हैं ।

पञ्चम-मन्त्र

ईश्वर और जीवका निरूपण

जिस प्रकार, मायासे उपहित चैतन्यको ईश्वर, अन्तर्यामी तथा सब भूतोंका कारण 'एष सर्वेश्वरः' 'एषोऽन्तर्यामी' 'एष योनिःसर्वस्य' इत्यादि श्रुतियोंमें कहा है । और वही माया-उपहित चैतन्य (ईश्वर) 'तत्त्वमसि' महावाक्यके तत् पदका, वाच्य अर्थ कहा गया है उसी प्रकार, अविद्यासे उपहित चैतन्यः ही (जीव या प्राण) 'तत्त्वमसि' के त्वम् पदका वाच्य अर्थ है ।

उपहित शब्दका प्रतिविम्बित अर्थ विवक्षित है अर्थात् अज्ञानः

अर्थमें तात्पर्य है। सांश, मायामें प्रतिबिम्बित चैतन्य ईश्वर और अविद्यामें प्रतिबिम्बित चैतन्य जीव कहा जाता है।

भिन्न-भिन्न उपाधिके भेदसे ईश्वर और जीवका निरूपण कई एक आचार्योंके मतमें “शुद्ध चेतनके आवृत्त जो मूल-प्रकृति है उसमें जो शुद्ध चेतनका प्रतिबिम्ब है वह ईश्वर है।”

और उसी मूल प्रकृतिके आवरण शक्ति विशिष्ट जो अनन्त अंश हैं वे अविद्या हैं उस अविद्यारूप अनन्त (असंख्य) अंशोंमें चेतनका जो असंख्य प्रतिबिम्ब हैं वे जीव कहे जाते हैं।

इस मतमें समष्टि रूप ईश्वर है और व्यष्टि रूप जीव हैं, जैसे—समष्टि रूप वन है और व्यष्टिरूप वृक्ष हैं।

दूसरा मत

पञ्चदशी मन्थमें विद्यारण्य स्वामीने माया और अविद्याका इस रूपसे भेद कथन कर ईश्वर और जीवका भेद निरूपण किया है जैसे—तमो रजः सत्त्वगुणा प्रकृति द्विविधा च सा सत्त्व शुद्धयविशुद्धिभ्यां मायाविद्ये च ते मते । माया-विम्वो-वशीकृत्य तां स्यात् सर्वज्ञ ईश्वरः अविद्यावशागस्त्वन्यस्तद्वैचित्र्यादनेकधा” अर्थात् सत्त्व, रज, तम रूप त्रिगुणात्मक प्रकृति दो प्रकारकी होती है एक माया दूसरी अविद्या।

शुद्ध सत्त्वगुणकी प्रधानता होनेसे प्रकृति ही माया कहलाती है और मलिनसत्त्व गुणकी प्रधानता होनेसे प्रकृति ही अविद्या कहलाती है ।

मायामें प्रतिबिम्बित जो चैतन्य है वह मायाको अपने अधीन करके सर्वज्ञ तथा ईश्वर कहा जाता है और अविद्यामें प्रतिबिम्बित जो चैतन्य है वह स्वयम् अविद्याके वशमें होकर जीव कहा जाता है वह जीव अविद्याकी विचित्रतासे (असंख्य भेदसे) अनेक (असंख्य) प्रकारके होते हैं, अर्थात् जिसमें शुद्ध सत्त्वगुण प्रधान है ऐसी जो त्रिगुणात्मक प्रकृति है उसीका नाम माया है और वह एक है अतः उसमें प्रतिबिम्बित चैतन्य (ईश्वर) भी एक ही है । और जिसमें मलिन सत्त्वगुण प्रधान हैं ऐसी जो त्रिगुणात्मक प्रकृति है उसीका नाम अविद्या है उसकी मलिनतामें असंख्य प्रकारके न्यूनाधिक्य हैं अतः अविद्या नाना (असंख्य) हैं, इसलिये उसमें प्रतिबिम्बित चैतन्य (जीव) भी देव, मनुष्य आदि रूपसे नाना (असंख्य) हैं ।

“मायावाविद्याय स्वयमेव भवति”

इस श्रुतिसे मूल प्रकृतिका ही दो रूप होना निश्चित होता है (१) माया (२) अविद्या । ईश्वरकी उपाधि मायाका सत्त्व गुण शुद्ध है अतः ईश्वर सर्वज्ञ है । जीवकी उपाधि अविद्याका सत्त्वगुण मलिन है अतः जीव अल्पज्ञ है ।

तीसरा मत

कई एक मन्थकृतक मतमें “मायाचाविद्याच स्वयमेवं
ति” इस श्रुतिमें मूल प्रकृतिके ही दो स्वरूप होनेका जो कथन
समें यह युक्ति है कि—मूल प्रकृति ही विश्वेशक्तिको प्रधान-
माया कही जाती है और आवरण शक्तिको प्रधानतासे अविद्या
जाती है। इस मतमें शुद्ध सत्त्व और मलिन सत्त्वको प्रधा-
न के भेदसे प्रकृतिकी माया और अविद्या संज्ञा नहीं है किन्तु
‘पशक्ति और आवरण शक्तिके भेदसे प्रकृतिकी माया और
विद्या संज्ञा होती है। ईश्वरकी उपाधि मायामें आवरण शक्ति
‘है अतः मायामें चित्-प्रतिबिम्ब ईश्वर अज्ञ नहीं होता है और
रण शक्तिमती अविद्यामें चित्-प्रतिबिम्ब जीव अज्ञ होते हैं।

चौथा मत

संक्षेप शारीरक मन्थका यह मत है कि श्रुतिमें ‘कार्योपाधिः
जीवः कारणोपाधिरीश्वरः’ अर्थात् जीवकी उपाधि कार्य
और ईश्वरकी उपाधि कारण है, इस श्रुति प्रमाणके बलसे
मायामें चेतनके प्रतिबिम्ब को ईश्वर कहते हैं।
अन्तःकरणमें चेतनके प्रतिबिम्बको जीव कहते हैं।
‘कार्योपाधि माया अन्तःकरणका कारण है और अन्तःकरण मायाका
विषय है इस प्रकार पूर्वोक्त चार मतोंमें चार प्रकारसे ईश्वर और
जीवके स्वरूपका निर्णय किया गया है।

प्रथम मतमें समष्टि और व्यष्टिरूपके भेदसे, द्वितीय मतमें शुद्धसत्त्व और मलिन सत्त्वके भेदसे, तृतीय मतमें विशेष-शक्ति और आवरण शक्तिके भेदसे, चतुर्थ मतमें कारण रूप उपाधि और कार्यरूप उपाधिके भेदसे ईश्वर और जीवका पृथक् पृथक् स्वरूप निरूपण किया गया है।

उक्त चारों मनमें केवल प्रतिबिम्बको ईश्वर या जीव नहीं कहते हैं किन्तु प्रतिबिम्बत्व विशिष्ट चेतनको ईश्वर या जीव कहते हैं।

यदि मायामें चेतनके केवल प्रतिबिम्बको ईश्वर और अन्तःकरणमें चेतनके केवल प्रतिबिम्बको जीव कहें, चेतन भाग छोड़ दें तो 'तत्त्वमसि' के ईश्वरवाचक तत् पदमें तथा जीव वाचक त्वम् पदमें भाग त्याग लक्षणाका शास्त्रमें जो प्रतिपादन है वह असङ्गत हो जाता है अतः केवल प्रतिबिम्बका ईश्वरभाव या जीवभाव इष्ट नहीं है किन्तु प्रतिबिम्बत्वरूप धर्म-सहित चेतनका ईश्वरभाव या जीवभाव अभिलषित है।

ईश्वर और जीवके स्वरूपके निर्णयमें वेदान्तियोंके चार मत पृथक् पृथक् दिखाये जाते हैं। क्योंकि ईश्वर और जीवके स्वरूप निर्णय करनेकी चार प्रक्रिया है जो आभासवाद, प्रतिबिम्ब-वाद, अयच्छेदवाद, अनिर्वचनीयवाद, ये चार प्रकारके वाद कहे जाते हैं।

यद्यपि वेदान्तियोंके ही चारों मत हैं किन्तु सिद्धान्तमें अनिर्वचनीयवाद मान्य है, अतिरिक्त तीन मत एक देशी मत हैं।

आभासवाद

विद्याग्नय स्वामीने जो अपने पञ्चदशी नामके ग्रन्थमें “अन्तःकरणमें चेतनका जो आभास पड़ता है उस आभास-सहित अन्तःकरणावच्छिन्न चेतनको जीव कहा है उसका तात्पर्य यह है कि अविद्याके जिस अंशका अन्तःकरणरूप परिणाम होता है, अविद्याके उस अंशका ग्रहण है और अविद्याका वह अंश तो सुषुप्ति अवस्थामें भी रहता है अतः सुषुप्ति कालमें भी जीवका अस्तित्व संगत होता है। किन्तु उस समय वह अंश अन्तःकरण रूपमें परिणत नहीं होता है। यदि अविद्यावच्छिन्न आभासको जीव न मानकर अन्तःकरणावच्छिन्न आभासको जीव मान लिया जाय तो सुषुप्ति समयमें अन्तःकरण नहीं रहता है और उसके नहीं रहनेसे अन्तःकरणमें अवच्छिन्न आभास भी नहीं रह सकता है तो उस समयमें जीवका अस्तित्व विद्युत् हो जाना है, यह अस्वीकृत नहीं है क्योंकि सुषुप्तिके पश्चात् जाग्रत् अवस्थामें “मैं सो गया कुछ भी नहीं जाना” ऐसा स्मरण जीवको होता है। और जिसको अनुभव होता है उसको ही उस अनुभूत वस्तुका स्मरण होता है यह नियम है। जाग्रत्कालका जीव यदि सुषुप्तिमें नहीं रहता तो जाग्रत्कालमें जीवको सुषुप्तिके अज्ञानका कैसे स्मरण होता ? अतः सुषुप्तिकालमें भी जीव रहता है यह तर्क-पूर्ण है। जीवको जीवचेतन तथा ईश्वरको ईश्वरचेतन भी कहते हैं।

शुद्ध चेतन्यका केवल आभास जीव या ईश्वर नहीं है किन्तु

मायाका अधिष्ठान चेतन और 'माया' तथा मायामें अवच्छिन्न जो शुद्ध चैतन्यका आभास है यह तीनों मिलकर ईश्वर कहे जाते हैं। और वैसे ही 'अविद्याके अंशका अधिष्ठान चेतन' 'अविद्याका अंश' 'अविद्या-अंशमें अवच्छिन्न जो शुद्ध चैतन्यका आभास है' यह तीनों मिलकर जीव कहे जाते हैं।

इसका यह रहस्य है कि जो वस्तु अपने अधिष्ठानसे अभिन्न (एक) होकर प्रतीत हो उसे 'आरोपित' कहते हैं। आरोपित वस्तुकी अधिष्ठानसे वृथक् होकर प्रतीति (ज्ञान) नहीं होती है।

(दृष्टान्त) जैसे रज्जुमें सर्प प्रतीत होता है वह सप आरोपित (मिथ्या) है। अतः उसकी प्रतीति रज्जुसे वृथक् होकर नहीं होती है किन्तु आरोपित सपेका अधिष्ठान जो रज्जु है उससे अभिन्न (एक) होकर सर्पकी प्रतीति होता है सर्पकी प्रतीतिके समय अधिष्ठान रज्जुकी प्रतीति अष्टा नहीं होती है किन्तु रज्जु का अपना स्वरूप ढक (आवृत) हो जाता है और वही स्वरूप सर्प रूपसे प्रतीति होने लगता है आरोपित पदार्थ (वस्तु) का सर्वत्र यही स्वभाव है।

(दार्ष्टान्तिक) वैसे माया तथा अविद्यामें शुद्ध चैतन्यका जो आभास है वह दर्पणमें प्रतिबिम्बित मुखकी तरह आरोपित (मिथ्या) है और माया तथा अविद्या भी अपने अधिष्ठान चेतनमें आरोपित

(मिथ्या) है, इस लिये माया तथा अविद्याकी ओर मायावर्णिङ्ग तथा अविद्यावर्णिङ्ग आभासको अपने अधिष्ठान चेतनसे दृष्टि प्रतीत नहीं होती है किन्तु अधिष्ठान चेतनके वास्तव स्वरूपको आवृण्व (ढक) कर और उस अधिष्ठान चेतनसे अभिन्न होकर प्रतीति होती है अतः अधिष्ठान चेतन और उपाधि-सहित चिदाभास दोनों मिथ्या-कर ईश्वर तथा जीव बड़े होते हैं।

दृष्टान्त

प्रस्तुत पदार्थको प्रमाणित करनेके लिये जो उदाहरण दिया जाता है उसे दृष्टान्त कहते हैं।

दार्ष्टान्तिक

जिस वस्तुमें उदाहरण दिया जाय उस वस्तुको दार्ष्टान्तिक या दार्ष्टान्त कहते हैं।

आभासवादके प्रसिद्ध दृष्टान्त

एक ही आकाश घटाकाश, जलाकाश, मेघाकाश, महाकाश के भेदसे चार प्रकारके होते हैं। और ये चारों घटकाश, जीव, ईश्वर, ब्रह्म के दृष्टान्त होते हैं।

घटाकाश

परावर्णिङ्ग आकाशको घटाकाश कहते हैं। जिसमें आकाशको घट (घटा) आकाश अवच्छेदक कहा जाता है अर्थात् आकाशके जिसमें घट (घटा) का जला है उनका ही आकाश घटाकाश कहा जाता है।

जलाकाश

घटावच्छिन्न आकाश तथा घट-स्थित जलमें प्रतिबिम्ब आकाशको जलाकाश कहते हैं

जलमें पूर्ण घट है उस जलमें नक्षत्र आदि आकाशमें रहनेवाली वस्तुओंके साथ जो आकाशका प्रतिबिम्ब होता है वह आकाशका प्रतिबिम्ब और पूर्ण घटाकाश दोनों मिलकर जलाकाश कहा जाता है ।

शुद्धा—घटमें जो जल है उस जलमें आकाश-स्थित नक्षत्र आदि वस्तुओंका ही प्रतिबिम्ब दृष्ट होना है आकाशका प्रतिबिम्ब नहीं हो सक्ता है क्योंकि आकाश रूप-रहित है और रूप-रहित वस्तुका प्रतिबिम्ब नहीं देगा जाता है किन्तु रूपवान् वस्तुका ही प्रतिबिम्ब लोगोंमें सर्वत्र दृष्ट है अतः घट-स्थित जलमें आकाशका प्रतिबिम्ब कहना भंगल नहीं है ।

समाधान—नदी तालाब आदिमें स्वच्छ जल रहनेमें घुटनेपर जलमें ही मीकड़ों हाथकी गहराई आकाशकी तरह प्रतीत होती है, आकाशके प्रतिबिम्ब पड़नेमें जलमें वह गहराई आकाशकी ही दृष्ट हो रही है । जलके आधार भूमिपट्टी इनकी गहराई घुटनेपर जलमें असम्भव है ।

और रूप-रहित शब्द है क्योंकि शब्दका कोई रूप (नील, पीत-आदि) नहीं होता है उसको प्रतिबिम्ब आकाशमें होता है जो व्यक्त दृष्ट है ।

प्रति ध्वनि (शब्द घोलनेके पीछे ही जो आकाशमें प्रतिशब्द सुनाई देता है वह) शब्दका प्रतिबिम्ब हो है और नील, पीत आदि जो रूप हैं वह स्वरूप रूप-रहित हैं क्योंकि रूपके आश्रित रूप नहीं रहते हैं रूप द्रव्य पदार्थके ही आश्रित रहते हैं यह नियम है उन नीरूप (रूप-रहित) अर्थात् जिसमें रूप न हो, ऐसे नील, पीत आदि रूप (रंगोंका) स्वच्छ दर्पण आदिमें प्रतिबिम्ब छोगोंमें दृष्ट है।

उसी प्रकार जिसमें कोई भी रूप नहीं है ऐसे रूप-रहित आकाशका स्वच्छ जलमें प्रतिबिम्ब पड़ना संगत है।

मेघाकाश

मेघावच्छिन्न और मेघ-प्रतिबिम्बित आकाशको मेघाकाश कहते हैं। मेघ (घादल) आकर जितने आकाशको अवच्छेद कर लेता है अर्थात् जितने आकाशमें मेघ भा जाता है उतना वह आकाश, तथा उस मेघके ऊपर फैला हुआ जो महाकाश है उस महाकाशका जो मेघ-स्थित जलमें प्रतिबिम्ब पड़ता है वह प्रतिबिम्बित आकाश दोनों मिलकर मेघाकाश कहा जाता है।

शंका—प्रतिबिम्ब पड़नेके अनुकूल सामर्थ्य जल, दर्पण आदि कई एक स्वच्छ पदार्थोंमें ही दृष्ट है, मिट्टी आदिमें प्रतिबिम्ब नहीं पड़ता है, अतः मेघमें आकाशका प्रतिबिम्ब कहना असंगत है और 'मेघ-स्थित जल' कहना भी असंगत है क्योंकि मेघ में जल नहीं दृष्ट होता है।

समाधान—यद्यपि मेघमें जलका अस्तित्व और उसमें आकाशका प्रतिबिम्ब प्रत्यक्ष रूपसे दृष्ट नहीं होता है किन्तु मेघसे जलकी वृष्टि देखनेमें आती है उस जल-वृष्टिसे मेघमें जलके अस्तित्वका अनुमान किया जाता है, और जलका सञ्चाव प्रमाणित होनेसे आकाशका मेघ-स्थित जलमें प्रतिबिम्ब कहना संगत है।

धुआं, आग, जल, वायु इन चार वस्तुओंके मिलनेसे ही मेघ बनता है अतः उसमें जलका सञ्चाव है।

महाकाश

समस्त ब्रह्माण्डके बाहर, भीतर सर्वत्र व्यापक जो आकाश है वह महाकाश है। पूर्वोक्त तीन प्रकारके आकाश भी महाकाशके अन्तर्गत हो हैं किन्तु विभिन्न उपाधिके कारणसे ही घटाकाश, जलाकाश, मेघाकाश इस प्रकार अलग अलग नामसे कहे जाते हैं।

(दार्ष्टान्तिक)—वैसे एक ही चेतन उपाधिके भेदसे कूटस्थ, जीव, ईदवर, ब्रह्म इस प्रकार भिन्न भिन्न नामसे कहे जाते हैं।

कूटस्थ

अविद्यावच्छिन्न चेतनको कूटस्थ कहते हैं।

चेतनके जितने प्रदेशमें अविद्या भा जाती है अर्थात् अविद्याका अपिच्छान जो चेतन है वह कूटस्थ कहा जाता है।

कूटस्थचेतन जन्म-मरणसे रहित, शुद्ध, सत्, चित्, आनन्द, साक्षी रूप है। वह जीव या आत्म-पदका-

लक्ष्य अर्थ है। घटाकाशकी तरह घूटस्थ चेतन नित्य है अतः घूटस्थ चेतनका दृष्टान्त घटाकाश है। जैसे घटको एक प्रदेशमें दूसरे प्रदेशमें ले जानेपर घटका आधार आकाश अर्थात् घटाकाश घटके साथ नहीं लिवाया जा सकता है किन्तु जिस प्रदेशमें अवस्थित है उस प्रदेशसे लेनामात्र भी विचलित कभी नहीं होता है वैसे ही घूटस्थ चेतन लोकान्तरमें अर्थात् स्वर्ग, नरक आदि उत्तम, अधम लोकमें नहीं जाता है और न तो वह कत्ता है, न भोक्ता है। वह सर्व धर्म-रहित है।

वह राग-द्वेष, पुण्य-पाप, सुख-दुःख आदि दुन्दुसे रहित है।

लोहारका एक प्रकारका औजार घूट है। लोहार जिसपर लोहको रखकर अनेक वस्तु शस्त्र आदि निर्माण करता है उस घूटकी तरह अविचलित, निर्बिकार, मदा स्थित रहनेके कारण अविचारच्छिन्न चेतन घूटस्थ कहा जाता है।

जीवशब्द, आत्म-शब्द, तथा अहम् शब्द, स्वम् शब्द तथा प्रज्ञान शब्दका लक्ष्य अर्थ यह घूटस्थ चेतन है।

जीव

अविद्यामें जो चेतनका आभास (प्रतिबिम्ब) पड़ता है अविद्या सहित यह आभास तथा अविचारच्छिन्न चेतन अर्थात् अविद्या अविद्यन चेतन (घूटस्थ) होनेके समुदायको जीव कहते हैं। चेतनके आभासको अविद्यामान कहते हैं। यहाँ यह रहस्य है कि

अविद्याका ही परिणाम (रूपान्तर) बुद्धि है । किन्तु अविद्याके मत्त्व-
गुणका परिणाम (रूपान्तर) है अतः वह स्वच्छ है, उसमें चेतनके
आभास (प्रतिबिम्ब) पड़नेके अनुकूल सामर्थ्य है, अर्थात् जैसे—
आकाशके प्रतिबिम्ब पड़नेके अनुकूल सामर्थ्य स्वच्छ, जलमें है ।
चेतन ब्रह्मका जो प्रतिबिम्ब है वह चिदाभास तथा अधिष्ठान
कूटस्थ चेतन दोनों मिलकर जीव शब्दका अर्थ है । यदि
केवल बुद्धि-सहित चिदाभासको ही जीव कहें तो शास्त्रोंमें सर्वत्र
आचार्योंने भाग त्यागलक्षणासे जीव और ब्रह्मका जो अभेद प्रतिपादन
किया है अर्थात् जीव शब्दके अर्थका पहला एक भाग परित्याग करके
दूसरे भाग कूटस्थका शुद्ध ब्रह्मसे अभेद 'तत्त्वमसि' आदि शास्त्रोंमें
माना गया है वह असंगत हो जाता है, अतः बुद्धि-सहित चिदा-
भास तथा कूटस्थ अर्थात् उसका अधिष्ठान चेतन
जीव कहा जाता है ।

जलाकाशकी तरह आभास-सहित अधिष्ठान चेतन जीव शब्दसे
ग्रहण किया जाता है अतः जीवका जलाकाश इष्टान्त होता है ।

बुद्धिमें जो चेतनका आभास (प्रतिबिम्ब) पड़ता है उस आभास
में इस प्रकार आचार्योंका मतभेद है

एक पक्ष—

घट-स्थित जलमें नक्षत्र आदि सहित ऊपरके आकाशका ही
प्रतिबिम्ब पड़ता है । नीचेके आकाशका प्रतिबिम्ब नहीं पड़ता है,

उसी प्रकार बुद्धिके अविच्छान चेतनका (कूटस्थका) बुद्धिमें प्रति-
बिम्ब नहीं पड़ता है किन्तु बुद्धिके ऊपरके चेतनका बुद्धिमें आभास
पड़ता है।

दूसरा पक्ष—

जैसे-जवा-पुष्प आदि जो लाल पुष्प हैं उनके ऊपर स्फटिक रत्न-
देनेसे, स्फटिकमें जवा फूलकी लालीकी चमक आती है वही रत्न
पुष्पका प्रतिबिम्ब है। स्फटिकका रङ्ग श्वेत (उज्ज्वल) होता है
अतः उसमें प्रतिबिम्ब ग्रहण करनेकी योग्यता है।

उसी प्रकार अविद्याके सत्त्वगुणके कार्य होनेसे बुद्धि अत्यन्त
उज्ज्वल है अर्थात् उसमें चेतनके प्रतिबिम्ब ग्रहण करनेकी योग्यता है
इस लिये बुद्धिमें अपने अविच्छान चेतन अर्थात् कूटस्थकी ही
चमक होती है उसी चमकको आभास या प्रतिबिम्ब कहते हैं।

बुद्धि स्वयम् जड़ है, बिना चेतनके आभास पड़नेसे उसमें चैतन्य
शक्ति (ज्ञानशक्ति) असम्भव है।

चिदाभास-सहित बुद्धिमें ही राग-द्वेष, पुण्य-पाप, सुख-दुःख
होते हैं तथा उसीको जन्म-मरण तथा स्वर्ग-नरक आदि लोकान्तरको
प्राप्ति तथा बन्ध-मोक्ष होते हैं। सारांश यह कि—समस्त व्यवहार
चिदाभास-सहित बुद्धिके हैं, कूटस्थ चेतनका एक भी नहीं है।

यह चिदाभास-सहितबुद्धि और बुद्धिका अधि-
ष्ठान चेतन 'अहम्' शब्द, तथा आत्म-शब्द 'त्वम्'
शब्द, जीवशब्द, तथा प्रज्ञान शब्दका वाच्य
(योग्य) अर्थ है।

जिस प्रकार घटको एक प्रदेशसे दूसरे प्रदेश ले जानेमें घटके भोतरके प्रतिविम्बित आकाशको, अर्थात् घट-स्थित जलमें जो आकाशका प्रतिविम्ब है उसको छोड़कर केवल घटा नहीं जा सकता है किन्तु घटा जिस जिस प्रदेशमें जब तक जाता रहता है उस उस प्रदेशमें तब तक वह आभास भी साथ ही रहता है। घटके विनष्ट हो जानेसे ही वह आभास घटसे छूट सकता है उसी प्रकार जब तक सूक्ष्म देह (लिङ्ग शरीर) रहता है तब तक उसमें चिदाभास रहता ही है, क्योंकि सूक्ष्म शरीरमें बुद्धि है, और बुद्धिमें चेतनके आभास रहनेका स्वभाव है, अतः सूक्ष्म शरीरके विनष्ट होनेसे ही वह चिदाभास सदैवके लिये छूट सकता है। सूक्ष्म देहका विचार सृष्टि-प्रक्रियामें भली भाँति किया गया है।

और यदि सूक्ष्म दृष्टिसे विचार किया जाय तो पूर्वोक्त समस्त व्यवहार बुद्धिमें ही होते हैं। आभासमें एक भी व्यवहार नहीं होता है, किन्तु बुद्धिके संयोगसे ही चिदाभासमें दुःख, सुख आदि प्रतीत होते हैं।

जैसे-घटका टेढ़ा या सीधा होनेसे घट-स्थित जलमें जो आकाशका प्रतिविम्ब है वह भी टेढ़ा या सीधा हो जाता है उसी प्रकार बुद्धिमें सुख, दुःख उत्पन्न होनेसे चिदाभासमें भी सुख, दुःख प्रतीत हो जाते हैं, वास्तवमें चिदाभासके धर्म नहीं हैं, किन्तु बुद्धिके हैं और बुद्धिका चिदाभाससे संमिश्रण है।

कूटस्थमें तो सुख-दुःखका लेशमात्र भी सम्बन्ध नहीं है, किन्तु चिदाभासमें अज्ञान रहनेके कारणसे सुख, दुःख प्रतीत होते हैं।

ईश्वर

मायामें जो चेतनका आभास पड़ता है वह आभास और माया तथा मायाका अधिष्ठान चेतन तोंनों मिलकर ईश्वर कहा जाता है। मायाका स्वरूप शुद्ध सत्त्व गुणका है अर्थात् उसमें सदैव रजोगुण, समोगुण दया हुआ रहता है, उत्कृष्ट सत्त्व गुण रहता है इसलिये माया उज्ज्वल है अर्थात् चेतनके प्रतिबिम्ब ग्रहण करनेकी योग्यता उसमें है।

और सत्त्वगुणका प्रकाश स्वभाव है क्योंकि सत्त्वगुणसे ज्ञानकी उत्पत्ति होती है।

इसलिये उत्कृष्ट सत्त्वगुण स्वभाववाली मायामें आवरण दोष नहीं है अतः साधिष्ठान मायामें चेतनका जो प्रतिबिम्ब (आभास) है, जो ईश्वर शब्दका वाच्य है, उसको अपने स्वरूपमें तथा समस्त प्रपञ्चमें आवरण दोष नहीं होता है इसलिये वह सर्वज्ञ त्रया नित्य मुक्त अर्थात् बन्ध-मोक्ष-रहित कहा जाता है।

ईश्वर शब्दका विशेषण अंश मिथ्या है किन्तु लक्ष्य अंश जो मायाका अधिष्ठान रूप है वह सत्य है। उससे अर्थात् मायाके अधिष्ठान चेतनसे अविद्याके अधिष्ठान चेतनका य शुद्ध चेतनसे कूटस्थ चेतनका, 'तम्' पदके लक्ष्य अर्थसे 'त्वम्' पदके लक्ष्य अर्थका अभेद 'तत्त्वमसि' आदि वाक्यों द्वारा प्रतिपादित है। ये सब तरह मायाके उज्ज्वल होनेसे मायी (ईश्वर) का दृष्टान्त मंचाकृत है।

ब्रह्म

समस्त ब्रह्माण्डके भीतर तथा बाहर महाकाशकी तरह सर्वत्र व्याप्त जो चेतन है उसे ब्रह्म कहते हैं।

ब्रह्मकी सर्वत्र व्यापकता होनेसे, तथा समस्त प्रपञ्च एक मात्र ब्रह्ममें अभ्यस्त होनेसे ब्रह्म ही समस्त प्रपञ्चके वास्तव स्वरूप है।

व्यापक वस्तुका नाम ब्रह्म है। व्यापकता दो प्रकारकी होती है।

(१) आपेक्षिक व्यापकता (२) निरपेक्षिक व्यापकता।

आपेक्षिक व्यापक

जो वस्तु किसी पदार्थकी अपेक्षा व्यापक हो और किसी पदार्थकी अपेक्षा व्यापक न हो उसे आपेक्षिक व्यापक कहते हैं।

जैसे—पृथिवी आदिकी अपेक्षा माया व्यापक है किन्तु चेतनकी अपेक्षा व्यापक नहीं है अतः माया आपेक्षिक व्यापक है, और उसमें आपेक्षिक व्यापकता रहती है।

निरपेक्षिक व्यापक

जो वस्तु सब पदार्थकी अपेक्षा व्यापक है उसे निरपेक्षिक व्यापक कहते हैं। चेतनकी अपेक्षा या चेतनके समान अन्य कोई वस्तु व्यापक नहीं है किन्तु चेतन ही सबमें व्यापक है अतः चेतन निरपेक्षिक व्यापक है और चेतनमें निरपेक्षिक व्यापकता है। आपेक्षिक तथा निरपेक्षिक दोनों प्रकारकी व्यापकता-महिन जो वस्तु है वह ब्रह्म शब्दका वाच्य अर्थ है अर्थात् दोनों प्रकारके व्यापक वस्तुको ब्रह्म कहते हैं।

उक्त दोनों प्रकारकी व्यापकता माया विशिष्ट चेतनमें है । विशेष्य अंश जो माया है उसमें आपेक्षिक व्यापकता है और वि-
अंश जो चेतन है उसमें निरपेक्षिक व्यापकता है ।

शंका—माया विशेष चेतन की अपेक्षा माया रहित चेत-
व्यापक है अतः माया-विशिष्ट चेतनमें निरपेक्षिक व्यापकता मान-
संगत नहीं है !

समाधान—माया विशिष्ट जो चेतन है उसका चेतन उ-
शुद्ध चेतनसे वस्तुतः भिन्न नहीं है किन्तु शुद्ध चेतन रूप ही है, अ-
उस चेतन अंशमें निरपेक्षिक व्यापकता संगत है ।

इस रीतिसे ब्रह्म शब्दका भी वाच्य अर्थ माया-विशिष्ट चेतन
है, जो ईश्वर शब्दका वाच्य अर्थ है ।

शंका—ब्रह्म और ईश्वर इन दोनों शब्दोंका वाच्य अर्थ अ-
एक ही है तो भिन्न भिन्न नाम या लक्षण करना असंगत है क्योंकि
चेतनके जो चार प्रकारके भेद कहे गये हैं और उनका भिन्न
भिन्न लक्षण किया गया है, वे सब वाच्य अर्थके तात्पर्यसे ही कि-
गये हैं, और वाच्य अर्थ स्वीकार करनेसे ही जोधमें सुख-दुःख आदि
धर्म माने जाते हैं ।

और ब्रह्ममें सबकी अपेक्षा व्यापकता, तथा नित्यता आदि धर्म
माने जाते हैं ।

और कृतस्थमे अर्थात् जीवके अधिष्ठान चेतनमें साक्षीपन,
ईश्वरमें जगत्कर्तृत्व (जगत्का कर्तापन) माना गया है । अतः

वाच्य अर्थका स्वीकार करना ही भेदका स्वीकार करना है और भेदके स्वीकार करनेसे वस्तुओंके स्वरूप समझानेके लिये भिन्न भिन्न लक्षणा करना समुचित है। लक्ष्य अर्थके स्वीकार करनेसे तो जीव, कूटस्थ, ईश्वर, ब्रह्म इन चारोंका सम्भेद ही है। अतः ईश्वर और ब्रह्म शब्दका एक वाच्य अर्थ कहना संगत नहीं है।

समाधान—यहां यह रहस्य है कि यद्यपि ब्रह्म शब्दका उपाधिक चेतन अर्थात् माया-विशिष्ट चेतन ही वाच्य अर्थ है, जो ईश्वर शब्दका वाच्य अर्थ है किन्तु ब्रह्म शब्द अपने लक्ष्य अर्थ जो उपाधि-रहित शुद्ध चेतन सत्, चित्, आनन्द रूप है उस अर्थमें ही निगूढ़ है।

जैसे-तिल (तिली) का रस तैल (तेल) शब्दका वाच्य अर्थ है। सारप-रस (सरसोंका रस) तैल शब्दका वाच्य अर्थ नहीं है किन्तु तो भी तैल (तेल) शब्दका प्रयोग सरसोंके रसमें वाच्य अर्थकी तरह किया जाता है अतः तैल शब्द सारप-रसमें निगूढ़ (छुपी तरह) है।

सारांश यह कि ब्रह्म शब्दसे लक्ष्य अर्थ जो 'उपाधि-रहित शुद्ध चेतन है' वही प्रायः सर्वत्र समझा जाता है और वाच्य अर्थ जो 'उपाधि-सहित चेतन है' वह कहीं-कहीं समझा जाता है और ईश्वर शब्दसे वाच्य अर्थ ही अर्थात् माया-विशिष्ट चेतन ही प्रायः सर्वत्र समझा जाता है और लक्ष्य अर्थ जो उपाधि-

रहित शुद्ध चैतन्य है वह कही कही समझा जाना है यही ब्रह्म और ईश्वर शब्दोंके अर्थमें विभेद है।

इस गेतिसे ब्रह्म शब्द के प्रसिद्ध लक्ष्य अर्थको लेकर और ईश्वर शब्द के प्रसिद्ध वाच्य अर्थको लेकर ही ईश्वर शब्दसे भिन्न ब्रह्म शब्दका निरूपण किया गया है, अतः दोनोंका भिन्न भिन्न लक्षण कहना मंगल होना है।

पूर्वोक्त गेतिसे आभासवादी विनायक्यस्यामा आदिके मतमें, 'माया' और मायामें चेतनका आभास 'मायाका अधिष्ठान चेतन' इन तीनोंके समुदायको ईश्वर कहते हैं।

सर्वत्र व्याप्त, नित्य, अचल, सत् आनन्दरूप, एकरस, उपाधि-रहित, अदिनीय चेतनका ब्रह्म कहते हैं।

जो ब्रह्म शब्दका मुख्य अर्थ है वही जीव, ईश्वर दोनोंका लक्ष्य है इसी लक्ष्य अर्थका 'नित्यममि' आदि महावाक्योंके द्वारा वचनिक प्रतीपादन का गती है। लक्ष्य अर्थमें, जो जीव और ब्रह्म समान है वही वैश्वान्न नाममें जीव, ब्रह्मका मुख्य सामानाधिकरण्य कहा गया है।

अविरोधोऽपि दृष्टिर्न आभास-सहित अनन्तराग चेतन-विनोदग है।

विवेकीकी दृष्टिमें अभास-सहित अन्तःकरण
चैनन्यकी उपाधि है ।

अर्थात् अविवेकी लोग जिन चैनन-प्रदेशका अभास-सहित
अन्तःकरण विशेषण समझते हैं ।

विवेकी लोग उस चैनन-प्रदेशका अभास-सहित अन्तःकरण
उपाधि समझते हैं ।

औरमें दो भाग हैं । (१) अभास-सहित अन्तःकरण
(२) चैनन

विशेषण भाग अर्थात् प्रथम भागमें ही मय, मुग, दुःख आदि धर्म
उत्पन्न होते हैं विशेष भाग अर्थात् द्वितीय भागमें मुर, दुःख आदि
बुद्ध भी सांसारिक धर्म उत्पन्न नहीं होते हैं ।

चिन्तु अविवेकी पुण्यको अज्ञानमें विशेषणके धर्म विशिष्टमें
भान होने रहते हैं अर्थात् जो कर्तृत्व, भोक्तृत्व, मुग, दुःख, जन्म,
मरण, आदि वास्तवमें अभास-सहित अन्तःकरणके हैं उन्हें चैनन
(आत्मा) के धर्म समझने लगते हैं ।

लोगोंमें तीन प्रकारसे विशिष्टका व्यवहार होता है ।

- (१) वैयट्ट विशेषणके धर्मका विशिष्टमें व्यव-
- हार (२) वैयट्ट विशेषके धर्मका विशिष्टमें व्यवहार
- (३) विशेषण और विशेष दोनोंके धर्मका विशिष्टमें
व्यवहार ।

विशेषण और विशेष दोनोंके समुदायका विशिष्ट कहते हैं।

अर्थात् विशिष्टमें एक भाग विशेषण रहता है और द्वितीय भाग विशेष रहता है दोनों मिलकर विशिष्ट कहा जाता है।

केवल विशेषणके धर्मका विशिष्टमें व्यवहार

जैसे—दण्डेन घटाकाशो नष्टः अर्थात् लकड़ीसे घटाकाश नष्ट हुआ, यद्यपि लकड़ीसे केवल घटका ही, जो विशेषण है, नाश होता है घटाकाश के आकाशका, जो विशेष है, नाश नहीं होता है तो भी विशिष्टमें अर्थात् घट और आकाश दोनोंके समुदाय घटाकाश में 'नष्ट हुआ' यह प्रयोग किया जाता है।

केवल विशेषके धर्मका विशिष्टमें व्यवहार

जैसे—कुण्डलवान् पुरुषः स्वपिति अर्थात् कुण्डल-धारी पुरुष सोता है" यद्यपि 'सोना' धर्म कुण्डलवान्का हो सकता है जो विशेष है। कुण्डलका, जो विशेषण है 'सोना' नहीं हो सकता है तो भी कुण्डल और कुण्डलवान् दोनोंके समुदाय विशिष्ट कुण्डल-वान्में 'सोता है' यह व्यवहार किया जाता है।

विशेषण और विशेषके धर्मका विशिष्टमें व्यवहार।

जैसे—शस्त्री पुरुषो युद्धे गतः अर्थात् शस्त्र-धारी पुरुष युद्धमें गया, यहां विशेषण शस्त्र है और विशेष शस्त्री है। युद्धमें दोनोंका जाना होता है अर्थात् "शस्त्र लेकर पुरुष युद्धमें गया है" यह पूर्वोक्त वाक्यसे समझा जाता है। किन्तु शस्त्रको छोड़कर केवल पुरुष गया

है यह नहीं समझा जाता है उन: विशेषण और विशेष दोनोंके धर्मका विशिष्टमें प्रयोग किया जाता है ।

उपर्युक्त नियमके अनुसार विदाभास-सहित अन्तःकरणके मुख दुःख जन्म, मरण आदि धर्मोंका अर्थान् विशेषणके धर्मोंका विशिष्टमें अर्थात् जीव चेतनमें अविवेकी पुरुष व्यवहार करने हैं ।

और विवेकी पुरुष समस्त अन्तःकरणके धर्मोंका अन्तःकरणमेंही व्यवहार करने हैं विशेष अंश जो चेतन है उसमें व्यवहार नहीं करते हैं ।

इति—नयान्नयः पिप्पलं स्याद्वृत्त्यनश्नन्नयो
अभिधाकशीनि” इमं धु निसे यह समझा जाता है कि शरीररूपी
हृदयमें जीवरूपी एक पक्षो ‘पिप्पल’ अर्थान् हमेंके पक्षको भोगना
है और एक ईश्वररूपी पक्षो ‘अभिधाकशीनि’ अर्थान् उसको
देख रहा है, इस प्रकार भोग्य तथा द्रष्टा अलग अलग धु निमें कहा
गया है अतः दोनों एक नहीं हो सकते हैं ।

और वेदमें कर्म तथा इशामना अनेक प्रकार कहे गये हैं वे सब
निष्कल हो जाते हैं क्योंकि जीव, ब्रह्मही एकत्वमें, यदि ब्रह्ममें जीवका
अन्तर्भाव कहा जाय तो जीवके ब्रह्मरूप हो जानेमें अधिकारीका
अभाव हो जायगा क्योंकि जीव वह तो कर्म का इशामनाका अधिक-
कारी कोई जीव हो जीव तो नहीं है सब ब्रह्म ही है, इशामना कौन
करे ।

और यदि जीवमें ब्रह्मका अन्तर्भाव कहा जाय तो ब्रह्मके भौरूप

होनेसे ब्रह्म उपास्य नहीं कहा जा सकता है और उसकी उपासना निष्फल हो जाती है।

मीमांसाका जो मत है कि “कर्म ही ईश्वर है उसीमें फल होता है” यह समीचीन नहीं है क्योंकि कर्म जड़ है उसमें फल देनेकी सामर्थ्य नहीं है इसलिये कर्मका फल ईश्वर ही देता है, यही समीचीन है। इस प्रकार गवेषणा करनेसे श्रुतिकं अनुरोधसे भी परमात्मा और जीवात्माका अभेद कहना असंगत होता है।

समाधान—अविद्या या अन्तःकरणमें जो शुद्ध चेतनका आभास है वह चिदाभास फलको भोगता है।

और मायामें जो शुद्ध चेतनका आभास है वह फल-दाता है। किन्तु ब्रूतस्थ चेतन अर्थात् जीवका अधिष्ठान चेतन न तो फल भोगता है और ईश्वरका अधिष्ठान चेतन फल-दाता भी नहीं है उन दोनों अधिष्ठान चेतनका अभेद संगत होता है। और अधिष्ठान चेतनका अभेद ही अहंब्रह्मास्मि इस श्रुतिसे प्रतिपादित होता है।

और अहं ब्रह्मास्मि यह अपरोक्ष ज्ञान भी ब्रूतस्थको नहीं होता है किन्तु अविद्या-महित आभासको अथवा अन्तःकरण-सहित आभासको ही होता है।

जैसे—दस मनुष्य किसी नदीमें पार होने लगे, पार हो जानेपर कोई साथी नदीमें डूब तो नहीं गया इस सन्देशसे गिनती करने लगे, नौ आदमियोंकी गिनती करके की सब निवृत्त हो जाते थे, अपनी गिनती कोई नहीं करता था, इस प्रकारकी गिनतीसे सब एक आदमीके

हूव जानेकी सम्भावना करके दुःखी होकर कहने लगे, कि 'दसवां नहीं है, दसवां दृष्ट नहीं होता है' इस प्रकार अज्ञान, आवरण और विक्षेप-युक्त पुरुषको समझाते हुए कोई विवेकी आप्त पुरुष कहते हैं कि—“दशमोऽस्ति” अर्थात् दशवां है, इस प्रकारके आप्त पुरुषके वाक्यके द्वारा परोक्ष ज्ञान हो जानेसे असत्त्वापादक आवरण अर्थात् 'दशवां नहीं है' इस प्रकारका अज्ञान निवृत्त हो जाता है, पश्चात् वह विवेकी आप्त पुरुष उन्हीं सन्नान्त पुरुषोंके द्वारा नौ पुरुषोंकी गिनती कराके कहते हैं कि—‘दशमस्त्यमसि’ अर्थात् 'दशवां तू' है' इस प्रकारके वाक्यके द्वारा अपरोक्ष ज्ञान हो जानेसे अमाना-पादक आवरण अर्थात् 'दशवां दृष्ट नहीं होता है' इस प्रकारका अज्ञान निवृत्त हो जाता है।

इस रीतिसे अज्ञान, आवरण, भ्रान्ति निवृत्त हो जानेसे वे अपार आनन्दका अनुभव करते हैं।

उसी प्रकार अज्ञानसे लेकर अहं ब्रह्मास्मि ऐसा अपरोक्ष ज्ञान तथा अपार हर्ष तक सात अवस्थाएँ चिदाभासकी ही होती हैं कृतस्थ चेतनकी नहीं होती हैं।

चिदाभासकी सप्त अवस्था

अविद्यामें शुद्ध चैतन्यका जो आभास पड़ता है उस चिदाभासकी सप्त अवस्था होती है कृतस्थ चेतनकी इनमेंसे एक भी अवस्था नहीं होती है।

अज्ञान, आवरण, भ्रान्ति, परोक्षज्ञान, अपरोक्ष-

ज्ञान, भ्रान्ति-नाश, अपार हर्ष ये सात अवस्थाओं का नाम है ।

अज्ञान

“मैं ब्रह्म को नहीं जानता हूँ” इस व्यवहार का जो हेतु है उसे अज्ञान कहते हैं ।

आवरण

“ब्रह्म नहीं है, और ब्रह्म का भान नहीं होना है” इस व्यवहार का जो हेतु है उसे आवरण कहते हैं ;

अमरशापादक और अमानापादक दोनों आवरण ही कहे जाते हैं ।

भ्रान्ति या अप्याम

जन्म-मरण, जाना-जाना, पुण्य-पाप, सुख-दुःख आदि धर्मों का अपने स्वल्प आत्मा में जो भान होना है उसे भ्रान्ति, या अप्याम कहते हैं ।

इसीको विशेष, तथा शोक भी कहते हैं ।

परोक्ष ज्ञान

‘मत्स्यं ज्ञान मनस्यं ब्रह्म’ अर्थात् “मत्सरूप, ज्ञानरूप, अज्ञानरूप ब्रह्म है” ऐसा जो ज्ञान है उसे परोक्ष ज्ञान कहते हैं ।

परोक्ष ज्ञान में अमरशापादक आवरण चिन्त हो जाता है अर्थात् ब्रह्म नहीं है वरन् इतनीचि चिन्त हो जाती है ।

अपरोक्ष ज्ञान

‘अहं ब्रह्मास्मि’ अर्थात् मैं ब्रह्म हूँ ऐसा जो ज्ञान है उसे अपरोक्ष ज्ञान कहते हैं ।

अपरोक्ष ज्ञानसे अमानायादिक आवरण विनष्ट होता है अर्थात् ‘ब्रह्मका भाव नहीं होता है’ इस प्रकारकी प्रतीति विनष्ट होती है ।

“मैं, पुण्य-पापका कर्ता; सुख-दुखका मोक्षी जीव हूँ” इस प्रकारकी भ्रान्ति अविद्या-आल है उसका विनाश अपरोक्ष ज्ञानसे होता है ।

भ्रान्ति-नाश

“आत्मामें सुख-दुखका लेश भी नहीं है तथा अन्ध, मरण आदि धर्म कुछ भी आत्माके नहीं होते हैं, आत्मा अमृत, कूटस्थ है, इस प्रकारकी प्रतीति को भ्रान्ति-नाश कहते हैं ।

इसीको शोक-नाश तथा विशेष-नाश भी कहते हैं । इसीसे समस्त अनर्थ निवृत्त हो जाने हैं ।

अपार हर्ष

‘मैं अद्वितीय ब्रह्म हूँ’ इस प्रकार सैश्वर्य-रहित अपने स्वरूपके ज्ञान होनेसे जो अपार मोद (हर्ष) होता है उसे अपार हर्ष कहते हैं ।

शङ्का—यदि कूटस्थ और ब्रह्मका अभेद है और आभास, ब्रह्मसे भिन्न कहा जाता है तो “अहं ब्रह्मास्मि” इस प्रकारका ज्ञान ब्रह्मसे भिन्न आभासको कैसे हो सकता है ! अर्थात् मैं ब्रह्म हूँ, यह

कदना आभासका अयुक्त होता है किन्तु मेरा अधिष्ठान कूटस्थ चेतन ब्रह्म है यह कदना समुचित होता है।

इसलिये चिदाभासमें उत्पन्न 'अहं ब्रह्मास्मि' यह ज्ञान मिथ्या है। किन्तु मेरा अधिष्ठान ब्रह्म है यह ज्ञान यथार्थ हो सकता है।

क्योंकि ब्रह्म स्वरूपसे भिन्न जो चिदाभास है उसको ब्रह्म स्वरूपका प्रतिपादन करना भ्रान्त है।

जैसे-मर्पसे भिन्न जो रज्जु है उसका सर्परूपसे ज्ञान होना मिथ्या है इसलिये रज्जुका मर्परूपसे प्रतिपादन करना भ्रान्त कहा जाता है। इस प्रकार 'अहं ब्रह्मास्मि' यह ज्ञान मिथ्या (भ्रमरूप) सिद्ध होता है।

अथवा मिथ्या संसारके अन्तर्गत चिदाभासके भावित होनेसे ब्रह्म-ज्ञान सुतराम् मिथ्या सिद्ध हो जाता है। जिस प्रकार मिथ्या मृगा मृगाके अलसे विषाभाकी निवृत्ति नहीं होती है उसी प्रकार मिथ्या ब्रह्म-ज्ञानमें संसारकी निवृत्ति नहीं हो सकती है।

अथवा हम ज्ञानका विषय जीव, ब्रह्मको पहचानते हैं, पर मर्प और रज्जुको पहचाना की तरह मिथ्या है अतः मिथ्या विज्ञ होनेसे अहं ब्रह्मास्मि यह ज्ञान भी मिथ्याभूत विज्ञान मिथ्या हो जाता है उस मिथ्या ज्ञानमें संसारकी निवृत्ति भगोप मात्र है, कभी संभव नहीं है।

समाधान—'अहम्' शब्दके कूटस्थ अंशका ब्रह्ममें मुख्य सम्बन्ध विद्यमान है और आनाम अंशका ब्रह्ममें काय सम्बन्ध विद्यमान है।

सामानाधिकरण्य

जिन दो पदोंको समान (एक) विभक्तिके अनुरोधसे समान (एक) अधिकरण (अर्थ रूप आश्रय) होते हैं उन दोनों पदोंको सामानाधिकरण्य कहते हैं और उन दोनों पदोंके परस्पर सम्बन्धको सामानाधिकरण्य कहते हैं ।

मुख्य सामानाधिकरण्य

समान सत्ता और समान स्वरूपके वास्तव भेद-रहित अर्थके बोधक दो पदोंका मुख्य सामानाधिकरण्य होता है ।

घटाकाश और महाकाशका तथा कूटस्थ और ब्रह्मका मुख्य सामानाधिकरण्य है ।

बाध सामानाधिकरण्य

विभिन्न सत्ता और विभिन्न स्वरूपके दो पदोंकी समान विभक्ति रहनेके अनुरोधसे एकता बोधक जो दो पद हैं उनका बाध सामानाधिकरण्य होता है ।

स्थाणु और पुरुषका, जगत् और ब्रह्मका, दिव्य और प्रति-दिव्यका बाधसामानाधिकरण्य होता है । कूटस्थ और ब्रह्मका मुख्य सामानाधिकरण्य है । चिदाभास और ब्रह्मका बाध सामानाधिकरण्यसे श्रुतियोंका अभेद-प्रतिपाद नमें नास्त्य है, इस प्रकार जीव, ब्रह्मका अभेद सिद्ध होता है ।

कहना आभासका अयुक्त होता है किन्तु मेरा अधिष्ठान कूटस्थ चेतन प्रज्ञा है यह कहना समुचित होता है।

इसलिये चिदाभासमें उत्पन्न 'अहं ब्रह्मास्मि' यह ज्ञान मिथ्या है। किन्तु मेरा अधिष्ठान प्रज्ञा है यह ज्ञान यथार्थ हो सकता है।

क्योंकि प्रज्ञा स्वरूपसे भिन्न जो चिदाभास है उसको प्रज्ञा स्वरूपका प्रतिपादन करना भ्रान्त है।

जैसे-सर्पसे भिन्न जो रज्जु है उसका सर्परूपसे ज्ञान होना मिथ्या है इसलिये रज्जुका सर्परूपसे प्रतिपादन करना भ्रान्त कहा जाता है, इस प्रकार 'अहं ब्रह्मास्मि' यह ज्ञान मिथ्या (भ्रमरूप) सिद्ध होता है।

अथवा मिथ्या संसारके अन्तर्गत चिदाभासके भावित होनेसे प्रज्ञा-ज्ञान सुतराम् मिथ्या सिद्ध हो जाता है। जिस प्रकार मिथ्या मृग-तृष्णाके अलसे पिपासाकी निवृत्ति नहीं होती है उसी प्रकार मिथ्या प्रज्ञा-ज्ञानसे संसारकी निवृत्ति नहीं हो सकती है।

अथवा उस ज्ञानका विषय जीव, प्रज्ञाकी एकता है, यह सर्प और रज्जुकी एकता की तरह मिथ्या है अतः मिथ्या विषय होनेसे अहं ब्रह्मास्मि यह ज्ञान भी मिथ्याभूत विषयका मिथ्या हो जाता है उस मिथ्या ज्ञानसे संसारकी निवृत्ति मनोरथ मात्र है, कभी संभव नहीं है।

अतः—'अहम्' शब्दके कूटस्थ अंशका प्रज्ञासे मुख्य सामानाधिकरण्य है।

सामानाधिकरण्य

जिन दो पदोंकी समान (एक) विभक्तिके अनुरोधसे समान (एक) अधिकरण (अर्थ रूप आश्रय) होते हैं उन दोनों पदोंको सामानाधिकरण कहते हैं और उन दोनों पदोंके परस्पर सम्बन्धको सामानाधिकरण्य कहते हैं ।

मुख्य सामानाधिकरण्य

समान सत्ता और समान स्वरूपके वास्तव भेद-रहित अर्थके बोधक दो पदोंका मुख्य सामानाधिकरण्य होता है ।

पटाकाश और महाकाशका तथा बूटस्थ और ब्रह्मका मुख्य सामानाधिकरण्य है ।

बाध सामानाधिकरण्य

विभिन्न सत्ता और विभिन्न स्वरूपके दो पदोंकी समान विभक्ति रहनेके अनुरोधसे एकना बोधक जो दो पद हैं उनका बाध सामानाधिकरण्य होता है ।

स्वाणु और पुरुषका, अणु और ब्रह्मका, विन्य और अनिविन्यका बाधसामानाधिकरण्य होता है । बूटस्थ और ब्रह्मका मुख्य सामानाधिकरण्य है । चिदात्मान और ब्रह्मका बाध सामानाधिकरण्यमें ध्रुवियोंका अमेद-प्रतिपाद नये मात्पर्य है, इस प्रकार जीव, ब्रह्मका अमेद सिद्ध होता है ।

२ अल्पज्ञ होते हैं।

३ परिच्छिन्न होने हैं। अर्थात् एक देशमें रहनेवाले हैं।

४ अनोश होते हैं।

५ परतन्त्र अदृष्टके अधीन (वशमें) होते हैं।

६ अधिष्ठा-मोहित होते हैं।

७ बन्ध-मोक्ष-सहित हैं क्योंकि इनको ही बन्ध है और मोक्ष भी होता है।

८ प्रत्यक्ष हैं क्योंकि अपना स्वरूप किसीको परोक्ष नहीं है किन्तु प्रत्यक्ष है।

कीट, पतङ्गसे लेकर ब्रह्मा पर्यन्त जितने शरीर-धारी हैं उन सबको 'मैं हूँ' ऐसा प्रत्यक्षात्मक ज्ञान रहता है, 'मैं नहीं हूँ' ऐसा किसीको ज्ञान नहीं है, अतः जीव प्रत्यक्ष हैं।

यद्यपि ईश्वरको भी अपने स्वरूपका प्रत्यक्ष होता रहता है तथापि ईश्वरके स्वरूपका प्रत्यक्ष जीवोंको नहीं होता है अतः ईश्वर परोक्ष कहा जाता है। और जीवोंके स्वरूपका प्रत्यक्ष ईश्वर और जीव दोनोंको रहता है अर्थात् जीवके स्वरूपको स्वयम् जीव और ईश्वर दोनों जानते हैं, अतः आत्मा (जीव) प्रत्यक्ष कहे जाते हैं।

उक्त स्वरूपके जो हैं वे जीव नामधारी 'त्वम्' पदके वाच्य हैं अर्थात् त्वम् पदसे आने जाने हैं।

यद्यपि अहम् पदका मुख्य अर्थ वृद्धस्थ मात्र है अपने उम

स्वरूपको जीव नहीं जानते हैं तथापि महम् पदका वाच्य अर्थ जो "अन्तःकरण-विशिष्ट चेतन अथवा स्थूल, सूक्ष्म संघात-विशिष्ट चेतन" है उसे "मैं हूँ" इस रूपसे जीव जानते हैं अतः विवेक-ज्ञानसे पूर्व भी जीवोंको अन्तःकरण-विशिष्ट चेतनरूपसे ज्ञायवा स्थूल, सूक्ष्म संघात-विशिष्टचेतनरूपसे अपने स्वरूपका प्रत्यक्षात्मक ज्ञान रहता है।

और ईश्वरको उपाधि जो माया है उसमें शुद्ध सत्त्वगुण है, अतः ईश्वरमें सर्वशक्ति, सर्वज्ञता आदि धर्म रहते हैं।

जीवको उपाधि जो अविद्या है, उसमें मलिन सत्त्वगुण रहता है अतः जीवमें अल्पशक्ति, अल्पज्ञता आदि धर्म रहते हैं।

आभासवादमें बाधसामानाधिकरण्य तथा मुख्यसामानाधिकरण्य दोनोंसे जीव, प्रज्ञाका अभेद माना गया है।

जीवके आभास अंशका (चिदाभासका) बाध करके जीवसे प्रज्ञाका अभेद बाधसामानाधिकरण्यमें माना गया है।

और जीवके कूटस्थ अंशका (अपिष्टान चेतनका) अहंसे अभेद मुख्य सामानाधिकरण्यमें माना गया है।

आभासवादमें महाकाशरूप विश्वके प्रतिबिम्बका "अपिष्टानरूप उपादान (कारण) पटाकाश है।

और उम प्रतिबिम्बका परिणामी उपादान जल है।

और महाकाशरूप बिम्ब और जल-सहित पटरूप उपाधि इन दोनोंको जो सन्निधि (सन्निध्य) है वही सन्निधि उस प्रतिबिम्बका निमित्त कारण है। यद्यपि उम प्रतिबिम्बका बाध करके ही महाकाशरूप

वेन्दसे घटाकाशका मुख्य अमेद होता है किन्तु जब तक महाकाशरूप वेन्दकी ओर जल-सहित घटरूप उपाधिकी सन्निधि, जो प्रतिबिम्बका निमित्त कारण है, रहती है तब तक बाधित प्रतिबिम्बकी अनुवृत्ति (प्रतीति) होती है, इसीको धावितानुवृत्ति कहते हैं।

और मुख्यरूप बिम्बके प्रतिबिम्बका अविष्टानरूप उपादान दर्पण है। और उस प्रतिबिम्बका परिणामी उपादान अविद्या है। मुख्यकी ओर दर्पणरूप उपाधिकी सन्निधि उस प्रतिबिम्बका निमित्त कारण है।

वसी प्रकार शुद्ध चेतनके प्रतिबिम्बका (चिदाभासका) अविष्टान रूप उपादान कूटस्थ चेतन है।

नाना बुद्धि अथवा अज्ञान-अंश (व्यष्टि ज्ञान) या अविद्या किंवा अन्तःकरण उस प्रतिबिम्बरूप जीवका परिणामी उपादान है। और उस प्रतिबिम्बरूप जीवका निमित्त कारण प्रारब्ध है।

चिदाभास जब बुद्धि वा अज्ञानरूप अपनी उपाधिके साथ अपने चिदाभास स्वरूपका बाध करके जीव बाधक 'अहम्' पदके लक्ष्य अर्थ कूटस्थ चेतनका, जो अपना स्वरूप है, अभिमान करके अपने बिम्बरूप शुद्ध चेतनसे पूर्व कालसे ही सिद्ध जो अमेद है उसको जानता है यह चिदाभास मुक्त है। दूसरे चिदाभास बद्ध है।

यद्यपि 'अहं ब्रह्मास्मि' इस ज्ञानके समयमें ही अविद्यारूप परिणामी उत्पादनके नाश होनेसे उसके कार्ये अगत्-सहित चिदाभासका बाध हो जाता है तथापि अब तक प्रारब्ध रूप निमित्त कारण रहता है तब तक बाधित देहादि अगत्-सहित चिदाभासकी अनुप्राप्ति (प्रतीति) होती रहती है इसीको जीवन्मुक्ति कहते हैं। और जीवन्मुक्तके प्रारब्धका अब अन्त हो जाता है, तब उन्हें विदेह मुक्ति होती है।

जीवन्मुक्तिको जीवन्मोक्ष तथा विदेहमुक्तिको विदेहमोक्ष भी कहते हैं।

आभासवादियोंके एक देशरीका मत

कई एक आभासवादी अविद्या-सहित या बुद्धि-सहित अथवा अन्तःकरण-सहित केवल आभासको जीव कहते हैं, और माया-सहित केवल आभासको ईश्वर कहते हैं।

इस मतमें अविद्या और उसमें शुद्ध चेतनका आभास ये दोनों ही मिलकर जीव कहे जाते हैं।

माया और उसमें शुद्ध चेतनका आभास ये दोनों ही मिलकर ईश्वर कहे जाते हैं।

इस मतमें पूर्व-मनानुसार माया तथा अविद्याके अविष्टान चेतनका, ईश्वर तथा जीवके स्वरूपमें भ्रम नहीं है क्योंकि माया और मायाका अविष्टान चेतन तथा मायामें शुद्ध चेतनका आभास ये तीनों मिलकर ईश्वर नहीं कहे जाते हैं।

और अविद्या तथा अविद्याका अधिष्ठान चेतन और अविद्यामें शुद्ध चेतनका आभास ये तीनों मिलकर जीव नहीं कहे जाते हैं।

इस मतमें जीव और ईश्वरका अथवा जगत् और ईश्वरका अनेक बाध सामानाधिकरण्य से कहा गया है।

जैसे—किसी मनुष्यको दूरत्व आदि दोषसे किसी स्थाणुमें अर्थात् किसी शास्त्रा-शून्य (छुड़) वृक्षमें मनुष्यका निश्चयात्मक ज्ञान हो रहा है और वहां दूसरे विवेकी मनुष्य कह रहे हैं कि—‘यह पुरुष नहीं है, स्थाणु है’ किन्तु दृढ़ निश्चय रहनेके कारण भ्रान्त पुरुष उसे ही मिथ्या समझ कहने लगता है कि “स्थाणुः पुरुषः” अर्थात् दूसरेसे कथित स्थाणु, पुरुष है स्थाणु नहीं है। पश्चात् स्थाणुके तत्त्व ज्ञान होनेपर वह संभ्रान्त मनुष्य स्थाणुमें पुरुषका बाध करके स्थाणुसे पुरुषका अनेक-निश्चय करता है। जैसे—पुरुषः स्थाणुः पुरुष, स्थाणु है, पुरुष नहीं है” अर्थात् जिसको हम पुरुष समझते थे वह पुरुष नहीं है। इस प्रकार पुरुषका बाधकरके ही पुरुषसे स्थाणुका अभेद प्रविपादन किया जाता है। वह अभेद बाधसामानाधिकरण्यसे किया जाता है।

उसी प्रकार अनादि कालसे निश्चित जीवका या अनेक प्रकारके जगत्का बाध करके ही ब्रह्मसे जीवका या जगत्का अभेद-निश्चय होता है। जैसे—‘तत्त्वंमसि’ यहाँ वाक्य भेदसे त्वम् (जीव) तत्

(ब्रह्म) अस्ति (है) यह अर्थ होता है अर्थात् “जीव ब्रह्म है, जीव नहीं है” और ‘सर्वं खल्विदं ब्रह्म’ अर्थात् यह समस्त प्रपञ्च ब्रह्म है प्रपञ्च नहीं है’ इस प्रकार जीव तथा प्रपञ्च (जगत्का) बाध करके जीवमे या जगत्से ब्रह्मका अभेद प्रतिपादन उक्त श्रुतियोंमें किया गया है उक्तोक्तो बाधसामानाधिकरण्य कहते हैं ।

उसी प्रकार मिथ्या वस्तुका बाध करके सत्य वस्तुके साथ अभेद प्रतिपादनमें ही अभेद-बोधके समस्त श्रुतियोंका तात्पर्य है ।

इसलिये इस मतमें भागवत्यागलक्षणाका स्वीकार नहीं है किन्तु जहत् लक्षणा का स्वीकार है ।

जैसे—गंगायां ग्रामः अर्थात् गंगामें ग्राम है, यहाँ गंगा पदका प्रवाह रूप अर्थ है उसमें ग्रामकी सत्ता असेंभव है, अतः ग्राम शब्दका अन्वय (संगति) ‘गंगा’ शब्दके साथ नहीं होता है इस अन्वयकी अनुपपत्तिके कारण गंगा शब्दका ‘गंगा-तीर’ अर्थ होता है ।

यहाँ ‘गंगा’ पदका सम्यक् वाच्य अर्थका त्याग हो जाता है । और इसका तीर (तट) अर्थ हो जाता है, केवल गंगा के सम्यन्धी मात्रका प्रमाण किया जाता है अर्थात् गंगका तीर यह अर्थ होता है उसीसे ‘जहत् लक्षणा’ कहते हैं ।

इसी प्रकार जीव और जगत्के सम्यक् वाच्य अर्थका त्याग करके जीव और जगत्के संकन्धो ब्रह्मका प्रमाण है ।

पञ्चमः खण्डः समाप्तः ।

षष्ठ रत्न

प्रतिविम्बवाद

इस वादमें आभासवादकी तरह प्रतिविम्ब मिथ्या नहीं है किन्तु प्रीवास्थ मुख्यमें प्रतिविम्बत्वकी जो प्रतीति होती है अर्थात् प्रीवास्य अपने मुखका दर्पण-स्थित मान होना मिथ्या है । प्रतिविम्बत्व धर्मके मिथ्या होनेपर भी स्वरूपसे प्रतिविम्ब मिथ्या (कल्पित) नहीं कहा जा सकता है क्योंकि प्रतिविम्बको विम्बसे इस मतमें अभेद माना गया है इसलिये प्रतिविम्बको मिथ्या कहनेसे विम्ब भी मिथ्या हो जाता है अतः प्रतिविम्ब मिथ्या नहीं है किन्तु अपने प्रीवा (कण्ठ) प्रदेश-स्थित विम्बरूप मुख्यमें ही प्रतिविम्बत्वकी प्रतीति होती है वह प्रतीति मात्र मिथ्या है । अर्थात् मुख्यरूप विम्बमें जो प्रतिविम्बत्वका ज्ञान होता है वह भ्रम (मिथ्या) है ।

अभासवादमें जिस प्रकार चिदाभास मिथ्या माना गया है उसप्रकार प्रतिविम्बवादमें प्रतिविम्बको मिथ्या नहीं माना है क्योंकि इस मतमें प्रतिविम्बसे विम्ब भिन्न नहीं है किन्तु अभिन्न है और सत्य है, इसलिये प्रतिविम्ब भी सत्य ही है । जैसे—मुखके सन्निधान (समीप) दर्पण होनेसे नेत्रकी वृत्ति नेत्रसे निकलकर दर्पणमें जाती है किन्तु दर्पणसे आगे नहीं आ सकती है, क्योंकि दर्पणके पृष्ठभागमें जो सिन्दुरकी तरह कोई द्रव्य लगा हुआ रहता है वही वृत्तिको रोक देता है तथा रुकी हुई वृत्ति प्रतिदत्त (उल्टी) होकर मुसकरी तरफ घूमकर मुसकरीही विषय करती है दर्पणमें जाना तथा छोटकर मुसकरी तरफ आना अति सूक्ष्म समयमें नेत्र-वृत्तिकी इस क्रियासे मुख ही

प्रतिबिम्बरूपसे भान होने लगता है अर्थात् बिम्बको ही वृत्ति विषय करती है ।

किन्तु दर्पण रूप सन्निधानसे ऐसा ज्ञान होता है कि—“मैं दर्पणमें प्रतिबिम्बको देखता हूँ तथा मेरा मुख पश्चिमकी तरफ है तो प्रतिबिम्ब का मुख पूर्वकी तरफ है तथा मुझसे भिन्न कोई प्रतिबिम्ब दर्पणमें है इस प्रकारका भ्रम होने लगता है । यद्यपि वास्तवमें बिम्बसे भिन्न कुछ भी नहीं है तथापि दर्पणके सन्निधानसे ही बिम्बसे भिन्न प्रतिबिम्ब भान होने लगता है ।

वसी प्रकार सिद्धान्तमें भी ब्रह्म चैतन्यसे भिन्न कुछ भी नहीं है किन्तु अज्ञानके सन्निधानसे ब्रह्म चैतन्य ही जीव चैतन्य रूपसे भासित होता है ।

शङ्का—विवरणकारके मतमें, ईश्वर तथा जीव दोनोंकी उपाधि एक ही अज्ञान है, अतः दोनोंको अल्पशब्द कहना चाहिये ।

समाधान—उपाधिका यह स्वभाव होता है कि वह अपने दोय प्रतिबिम्बमें ही संश्रान्त करती है किन्तु बिम्बमें उपाधिके दोयोंका सम्पर्क नहीं होता है ।

(दृष्टान्त) जैसे-मीचामें (कंठ प्रदेशमें) स्थित जो अपना मुख है वह बिम्ब है और उस मुखका दर्पणमें प्रतिबिम्ब रूपसे भान होता है, और उस प्रतिबिम्बित मुखकी उपाधि दर्पणका सन्निधान है ।

उस दर्पण रूप उपाधिके जो अनेक दोय नीछ रह, पोट रह,

लघु रूप, दीपेरूप आदि हैं वे दोष प्रतिबिम्बित मुख्यमें ही दीखते हैं।
 प्रीवास्थ जो असल मुख है उसमें दपेणके दोष भासित नहीं होते हैं।

(दार्ष्टान्तिक) वैसे यहाँ दर्पणके स्थानमें अज्ञान है।

उसमें शुद्ध ब्रह्मका प्रतिबिम्ब रूपसे भाव होता है वही प्रतिबिम्ब जीव कहलाता है और उस प्रतिबिम्बरूप जीवकी उपाधि अज्ञान है अतः उपाधिभूतअज्ञान-कृत दोष अल्पज्ञता आदि धर्म जीवमें ही संक्रान्त होते हैं। बिम्ब रूप ईश्वरमें उपाधिके धर्मोंका अणुमात्रसे भी सम्पर्क नहीं होता है, अतः ईश्वरमें सर्वज्ञता आदि धर्म रहते हैं और जीवमें अल्पज्ञता आदि धर्म माने जाते हैं।

यद्यपि प्रतिबिम्बवादमें शुद्ध ब्रह्म ही ईश्वर है। 'अतः ईश्वरमें सर्वज्ञता आदि धर्मोंका रहना सम्भव नहीं है, तथापि जीवकी अल्पज्ञता आदि धर्मोंकी अपेक्षा शुद्ध ब्रह्ममें बिम्बत्व (बिम्बपना) ईश्वरत्व (ईश्वरपना) तथा सर्वज्ञत्व (सर्वज्ञ होना) आदि धर्मोंका आरोप किया जाता है। वास्तवमें तो कुछ धर्म ईश्वरमें नहीं है।

इस प्रकार बिम्बभूत ईश्वरमें कल्पित सर्वज्ञता आदि धर्म रहते हैं और प्रतिबिम्ब जीवमें कल्पित अल्पज्ञता आदि धर्म रहते हैं। आभासवाद और प्रतिबिम्बवादका यह भेद है कि आभासवादमें आभास मिथ्या होता है और प्रतिबिम्बवादमें प्रतिबिम्ब मिथ्या नहीं, सत्य है। किन्तु प्रतिबिम्बत्व मिथ्या है।

प्रतिबिम्बवादका रहस्य

प्रतिबिम्बवादीका यह मिथ्यात्व है कि दर्पणमें जो मुखका

प्रतिबिम्ब है वह मुखका आभास (छाया) नहीं है क्योंकि छाया (परछाई) का यह स्वभाव है कि जिस दिनामें छायायान् पशुका मुख और घुंछ रहता है उसी दिनामें छाया (आभास) अर्थात् परछाई का भी मुख और घुंछ रहता है और यहां दर्पणमें प्रतिबिम्बका मुख और घुंछ (पीठ) अपने असम्बद्धाभास (बिम्ब) के मुखसे विरहीन दृष्ट होता है। आभासका यह स्वभाव लोगोंमें दृष्ट नहीं है अतः दर्पणमें मुखका आभास (छाया) नहीं है। किन्तु दर्पणको विषय करनेके लिये नेत्र-द्वारा जो अन्नःकरणकी वृत्ति निकलती है वह वृत्ति दर्पणको विषय (प्राय) करके नत्काल ही दर्पणको छोड़ दर्पणमें पर्याप्त होकर (लोटका) प्रीथामें स्थित जो मुख है उसको ही विषय (प्राय) करती है।

जैसे—धमनके वेगमें अष्टांगका चक्रको तरह भागित होता है किन्तु वह पदार्थमें चक्र (चाक्र) नहीं है, बैसे ही मुखको विषय करनेमें जो अन्नःकरण की वृत्तिका वेग है उस वेगसे ही मुख दर्पणमें भागित होता है किन्तु मुख प्रीथामें ही स्थित है। दर्पणमें मुख नहीं है और मुखकी छाया (आभास) भी नहीं है।

वृत्तिके वेगसे जो दर्पणमें मुखको प्रतीति होनी है वही दर्पणमें मुखका प्रतिबिम्बभाव है, किन्तु दर्पणमें प्रतिबिम्ब नहीं है। इस प्रकार प्रतिबिम्बवादमें बिम्ब ही उपाधिके सम्बन्धमें प्रतिबिम्ब रूप तथा बिम्बरूप दोनों रूपसे भासित होता है। इस प्रकार विचार करनेसे बिम्ब-प्रतिबिम्ब भाव नहीं है अर्थात् एक पदार्थमें बिम्ब-भाव और दूसरे पदार्थमें प्रतिबिम्बभाव इस में नहीं है।

घैसे अज्ञान रूप उपाधिके सम्बन्धसे हो असङ्ग चेतनमें विम्वरत्व रूप धर्म अर्थात् जीवभाव प्रतीत होना है ।

विचार दृष्टिसे सर्व धर्म-रहित चेतनमें ईश्वरत्व (ईश्वर भाव) और जीवत्व (जीव भाव) कुछ भी धर्म नहीं है ।

धर्म-विशिष्ट धर्मों चेतनका स्वरूप नहीं है किन्तु केवल धर्मों मात्र वास्तव स्वरूप है उसमें ईश्वरभाव तथा जीवभाव दोनों कल्पित हैं ।

अज्ञानसे चेतनमें जो जीव भावकी प्रतीति होती है वही चेतनका प्रतिविम्बभाव है, वह मिथ्या है किन्तु प्रतिविम्बरूप चेतन मिथ्या नहीं है । अतः विम्ब-प्रतिविम्ब भाव अर्थात् विम्बपना और प्रति-विम्बपना धर्म मिथ्या है किन्तु विम्ब और प्रतिविम्बका स्वरूप मिथ्या नहीं है क्योंकि विम्ब और प्रतिविम्ब दोनोंका स्वरूप दृष्टान्तमें मुझही है और दार्ष्टान्तिकमें चेतन ही है, वह सत्य है ।

विवरणकारने अपने विवरण ग्रन्थमें, अज्ञानमें प्रतिविम्बको जीव कहा है और ईश्वरको विम्ब कहा है ।

अज्ञानका आश्रय और विषय

भामतीकार वाचस्पतिमिश्रके मतमें अज्ञानका आश्रय जीव है और अज्ञानका विषय ब्रह्म (शुद्ध चेतन) है जैसे-दाहका आश्रय अग्नि है और दाहका विषय काष्ठ है और जैसे घट-पटके ज्ञानका आश्रय अन्तःकरण है और घट-पटके ज्ञानके विषय घट-पट हैं ।

‘घट-घट’ कहना उपलक्षण मात्र है, ‘घट-घट’ कहनेसे समस्त जगत् का ग्रहण करना चाहिये ।

इस प्रकार ‘मिन्नाश्रय मिन्न विषय अज्ञान माना गया है ।

विवरणकारके मतमें “मायान्तु प्रकृतिं विद्यात् मायिनन्तु महेश्वरम्” इस श्रुतिके अनुरोधसे अज्ञान (माया) का आश्रय शुद्ध चेतन है । क्योंकि उक्त श्रुतिके “मायिनन्तु महेश्वरम्” अर्थात् माया-उपहित चेतनको ईश्वर जानना चाहिये” इस कथनसे मायाका (अज्ञानका) शुद्ध चेतन ही आश्रय है ऐसा निश्चित होता है और वही शुद्ध चेतन अज्ञानका विषय भी है ।

इस मतमें ‘स्वाश्रय स्वविषय अज्ञान माना गया है’ अर्थात् अज्ञानका जो आश्रय है वही अज्ञानका विषय होता है । जैसे-अग्नि का आश्रय काष्ठ है । क्योंकि दो काष्ठोंके अधिक घर्षण करनेसे उससे अग्नि उत्पन्न होती है और वनमें आपसे आप कई एक वृक्षोंसे आग उत्पन्न हो जाती है इसलिये काष्ठ अग्नि का आश्रय कहा जाता है और उसीके भागसे वह काष्ठ जल भी जाता है अतः अग्नि का विषय भी काष्ठ होता है । उसी प्रकार अज्ञानका शुद्ध चेतन आश्रय भी है और विषय भी है ।

इस मतका यह अभिप्राय है कि जैसे-ज्ञानके विषय पद आदि हैं और घट आदिका प्रकाश (मान) रूप ही ज्ञानकी विषयवा पद आदिमें है, उसी प्रकार अज्ञानका विषय शुद्ध चेतन है ।

और स्वरूपका आच्छादन (आवरण) ही अज्ञानकी विषयता शुद्ध चेतनमें है ।

जीवभाव और ईश्वरभाव अज्ञान-कृत हैं अर्थात् अज्ञानके अधीन हैं अतः अज्ञान-कृत जीव अज्ञानका आश्रय नहीं हो सकता है । शुद्ध चेतन ही अज्ञानका आश्रय हो सकता है और अज्ञानका विषय तो दोनों मनमें शुद्ध चेतन ही है । संक्षेप शरीरकर्म ऐसा कहा भी है कि आश्रयित्व विषयत्व भागिनो निर्विभागचिन्तिरेव कैपला

किन्तु सांसारित्व आदि धर्म जीवमें ही रहते हैं । क्योंकि जीवकी उपाधि मलिन है ।

ये सांसारित्व आदि धर्म भी वस्तुतः नहीं हैं । किन्तु अज्ञानमें मामिल मात्र होते हैं । यदि अज्ञान नहीं रहता तो जीवभाव या ईश्वरभावकी प्रतीति ही नहीं होगी किन्तु केवल शुद्ध ब्रह्म चैतन्य ही भागिल होता ।

और यह जीवभाव तथा ईश्वरभाव अज्ञानी लोगोंकी दृष्टिमें तो सत्यकी तरह ही भागिल होते हैं और ज्ञानी (शिवकी) की दृष्टिमें मिथ्या रूपसे भागिल होते हैं । अष्ट रत्न समान

मत्तम रत्न

अवच्छेदवाद

अवच्छेदवादमें समामवाद या प्रतिविम्बवादकी तरह जीव और ईश्वरके स्वरूप नहीं माने गये हैं ।

किन्तु अवच्छेदवादमें अन्तःकर्म-अवच्छिन्न चैतन्य और ईश्वर माया-अवच्छिन्न चैतन्य भिन्न हैं ।

अर्थात् अन्तःकरणने चेतनके जिस प्रदेशको अवच्छेद किया है उस चैतन्यकी तथा अन्तःकरणकी अर्थात् अन्तःकरण-विशिष्ट चेतनकी जीव संज्ञा होती है और उसको ही प्रमाता कहते हैं।

प्रमाता रूपी जीव ही कर्ता, भोक्ता तथा संसारोद्देष्टा और अन्तःकरण-उपहित चैतन्य अर्थात् अन्तःकरणके अधिष्ठान चैतन्यको जीवसाक्षी संज्ञा होती है। शास्त्रोंमें इसी साक्षीको बृहत्स्थ तथा पारमाधिक्य जी कहा गया है।

वह साक्षी असंग, निर्लेप है केवल प्रभु अन्तःकरणकी स्फूर्तिशाली करता है अर्थात् अन्तःकरणमें प्रकाश करनेका स्वभाव उसीसे होता है।

इस तरह एक ही अन्तःकरण प्रमाता चैतन्यका तो विशेषण है और साक्षी चैतन्यकी उपाधि है उपाधिके स्वरूप तथा विशेषणके स्वरूपका प्रथम निरूपण हो चुका है।

और माया विशिष्ट चैतन्यको ईश्वर कहते हैं अर्थात् जिस चैतन्यके प्रदेशको माया अवच्छेद करती है उस चैतन्य तथा मायाको ईश्वर कहते हैं। ईश्वर ही सृष्टिका निमित्त तथा उपादान कारण है। भक्तों पर अनुग्रह करना तथा सृष्टि-करना, पालन करना, छत्र करना इत्यादि क्रियाका कर्ता घट्टा माया-विशिष्ट चैतन्य (ईश्वर) है और माया-उपहित चैतन्य अर्थात् मायाके अधिष्ठान शुद्ध चैतन्यको ईश्वर साक्षी कहते हैं। ईश्वर साक्षी तो असंग, निर्लेप तथा अकर्ता है उसके द्वारा

मायामें फेवड़ सत्ता-स्फूर्ति होबो है अर्थात् उसको सत्ता तथा प्रकाशसे ही इस मायारूप प्रपंचका मान होजा है ।

माया-विशिष्ट चैतन्य (ईश्वर) के विशेषण शुद्ध सत्त्व गुणवती माया होनेके कारण ईश्वर सर्वज्ञ हैं तथा मायारूप विशेषण एक है इसलिये विशिष्ट चैतन्य रूपो ईश्वर भी एक हैं ।

माया सब प्रपंचको व्याप्त करके विद्यमान है अर्थात् प्रपञ्चके सब देशमें माया है अतः माया-विशिष्ट चैतन्य अर्थात् ईश्वर भी प्रपञ्चके सब देशमें हैं इस अभिप्रायसे ही ईश्वर (माया-विशिष्ट चैतन्य) को विष्णु कहा है और मायामें सर्व प्रपञ्चके उत्पन्न करनेकी शक्ति है इसलिये उस माया-विशिष्ट चैतन्यको शास्त्रमें सर्व शक्तिशाली कहा है ।

ईश्वरको परोक्ष अर्थात् जीवोंके परोक्ष कहा है तथा वह मायाविशिष्ट चैतन्य मायाके अधीन नहीं रहता है किन्तु मायाको अपने अधीन रखता है इसलिये मायी कहा है ।

तथा बंध-मोक्ष-रहित हैं क्योंकि माया-विशिष्ट चैतन्यको अपने स्वरूपका नित्य ज्ञान है कभी भी अपने स्वरूपमें भावण नहीं है अतः ईश्वर बंध-मोक्ष-रहित हैं और वही माया-विशिष्ट चैतन्य तत् पदका वाच्य अर्थ है ।

मायासे ईश्वरका संचय कभी नहीं छूटना है और ईश्वरसे लेकर द्वैत प्रारम्भ हो जाता है, इसी अभिप्रायसे पूर्वमें एक जगद् ईश्वर मायाके अधीन हैं, ऐसा कहा गया है । अविद्यारूप वासनामय अन्तःकाण विशेषण रहनेके कारण

अन्तःकरण-विशिष्ट चैतन्य अल्पज्ञ, अल्पशक्ति और अनोश है। तथा अन्तःकरण परिच्छिन्न (एक देशी) होनेके कारण अन्तःकरण-विशिष्ट चैतन्य भी परिच्छिन्न है। तथा अन्तःकरणमें अमानापादक तथा असत्त्वापादक आवरण रहनेके कारण अन्तःकरण-विशिष्ट चैतन्य भी आविगा-भोहिन, बन्ध-भोजवाल्या, कर्मोंके अधीन तथा अपरोक्ष है बड़ जोव त्वम् परका बाध्य अर्थ है।

भाग त्याग लक्षणसे जोव भी ईश्वरका ही स्वरूप है ईश्वरसे भिन्न नहीं है, और पूर्वमें जो ईश्वर और जोवके स्वरूप तथा धर्म विभिन्न बड़े गये हैं सो केवल विशेषगती विभिन्नतासे हो बड़े गये हैं अर्थात् माया तथा अन्तःकरण यद् दोनों विशेषगोंके स्वरूप तथा त्याग विभिन्न होनेके कारण ही विशिष्ट चैतन्यमें विष्णुप्रगता (विभिन्नता) होती है किन्तु ये दोनों विशेषग अर्थात् माया और अन्तःकरण मिथ्या होनेके कारण-विशिष्ट चैतन्यके स्वरूपको विरूप (दुष्ट) नहीं कर सकते हैं अर्थात् चैतन्यके अद्वैत सत्-चित्-आनन्द स्वरूपको बिगाड़ नहीं सकते हैं।

‘तत्त्वमसि’ के तत् पद और त्वम् पदकी एका (नमेर) भाग त्याग लक्षणसे मिटानमें बड़ा गया है जैसे—“सोऽयं देव-दत्तः” अर्थात् बड़ी पर देवदत्त है” यहाँ ‘सः’ का अर्थ वरदेश-कार-विशिष्ट है और ‘अयम्’ का एवदेशकार-विशिष्ट अर्थ है। मतान्त—यत्र वाक्यत्र पद अर्थ मिट होता है कि त्रिम देवदत्तको पटनेसे देता था बड़ी पर देवदत्त बनामने विद्वान्

ह" यद्वांसः का और अयम् का अर्थ विभिन्न है क्योंकि
 सः का तद्देशकाल-विशिष्ट अर्थ होता है और अयम् का
 एतद्देशकाल-विशिष्ट अर्थ होता है, इस प्रकार विभिन्न अर्थ होने
 हुए भी दोनोंकी एकता भागत्यागलक्षणासे होती है अर्थात्
 सः में और अयम् में जो विशेषण अंश तद्देशकाल और एतद्देश-
 काल है उन दोनों विशेषण भागको छोड़कर विशेष अंश जो देवदत्त
 है उसकी एकता होती है ।

उसी प्रकार 'तत्' पदका अर्थ माया-विशिष्ट चेतन और
 'स्यम्' पदका अन्तःकरण-विशिष्ट चेतन अर्थ है यहाँ विभि-
 न्न अर्थ होनेसे दोनोंको एकता असम्भव है किन्तु भाग त्याग-
 लक्षणासे अर्थात् विशेषण भाग माया और अन्तःकरण दोनोंका
 परित्याग कर देनेसे विशेष अंश चेतनका अभेद तत्त्वमसि
 आदि वेदके महावाक्योंके द्वारा कहा जाता है । ईश्वर, जीवके अभेद-
 बोधक शास्त्रोंका यही तात्पर्य सर्वत्र ज्ञात होता है क्योंकि उक्त
 वेदमें ईश्वर और जीवका अभेद (एक रूपता) पुनः पुनः प्रतिपादन
 किया गया है और ईश्वर, जीवका अभेद अन्यथा नहीं है अर्थात्
 माया और अन्तःकरणरूप दोनों विशेषण परस्पर विभिन्न होनेके
 कारण उन विशेषणोंसे विशिष्ट चेतन (ईश्वर, जीव) भी
 विभिन्न मिट्ट होते हैं और विभिन्न वस्तुका अभेद करना असंगत
 है अतः अभेद-बोधक 'तत्त्वमसि' आदि वेदके अनुरोधसे भाग-
 त्यागलक्षणा का अनुमरण आचार्यों ने किया है क्योंकि भाग

त्याग लक्षणासे ईश्वर और जीवका अभेद (एक रूपता) मंगत होना है अतः अभेद-बोधक अ तिर्योका सर्वत्र भाग त्याग लक्षणामें ही तात्पर्य निश्चित होता है ।

इस प्रकार तत्त्वमसि, प्रज्ञानं, ब्रह्म, अद्यमात्मा ब्रह्म, अहं ब्रह्मास्मि इन महावाक्योंसे ईश्वर और जीवका अभेद (एक रूपता) का दृढ़ निश्चय होता है ।

‘तत्’ पदका अर्थ ईश्वर है और ‘त्वम्’ पदका अर्थ जीव है असि पदका अर्थ अभेद है अर्थात् ईश्वर, जीवका अभेद है यह अर्थ ‘तत्त्वमसि’ के तीन पद तत्, त्वम्, असि का होता है ।

ईश्वर, जीवके क्रमसे जो माया और अन्तःकरण विशेष भाग हैं, उनका परित्याग करके विशेष भाग अर्थात् चैतन्यका जो अभेद है वह मुख्य सामानाधिकरण्यसे शास्त्रमें कहा गया है ।

सप्तमस्कन्ध समाप्त

अष्टम स्कन्ध

अनिर्वचनीयवाद (दृष्टिदृष्टिवाद या अज्ञातवाद)

महा असंग, नित्यमुक्त, सत्, चिन्. आनन्द ब्रह्ममें कल्पित माया तथा कल्पित अन्तःकरणके सम्बन्धसे प्रतिबिम्बता तथा अवच्छिन्नता असम्भव है जैसे वन्ध्या-सुत तुल्यल्लके द्वारा मत्त-शृंग रूपी दण्डसे निर्मित-घटमें स्थित, मृगनृणात्पोज्ञाभ्रमें आकाशको प्रतिबिम्बता तथा अवच्छिन्नता असम्भव है ।

किन्तु व्यावहारिक पदार्थ आकाशके समान व्यावहारिक

यथार्थ कुलालकं द्वारा काष्ठ-दण्डसे निर्मित-घटमें स्थित, पिपासा-निवारक जलमें आकाशकी प्रतिबिम्बता तथा अवच्छिन्नता संभव हो सकती है ।

सारांश यह कि-किसी वस्तुमें प्रतिबिम्बता या अवच्छिन्नता आदि दोष तभी कहे जा सकते हैं जब दोषावायक उपाधिकी सत्ता उस वस्तु के समान हो ।

यदि उपाधि और उपहितकी सत्ता समान नहीं है विरूप है तो विरूपसत्ताशालिनी उपाधिके सम्बन्धसे उपहितमें कुछ भी विकार नहीं आ सकता है ।

इस नियमके अनुसार कल्पित अविद्या अथवा कल्पित अन्तःकरण रूप उपाधिके सम्बन्धसे नित्य मुक्त, सत्, चित् आनन्दरूप ब्रह्ममें प्रतिबिम्बता (प्रतिबिम्बभाव) तथा अवच्छिन्नता (परिच्छेद) नहीं हो सकती है ।

अनिर्वचनीयवादमें दो ही सत्ता मानी गयी है (१) प्रातिभासिक सत्ता (२) पारमार्थिक सत्ता ।

व्यावहारिक सत्ता नहीं मानी जाती है, अर्थात् ब्रह्ममें भिन्न व्यावहारिक कोई भी पदार्थ नहीं है । स्वप्नकी तरह समस्त जाग्रत्-प्रपञ्च भी प्रातिभासिक है अर्थात् उसकी प्रतीति मात्र होती है, ब्रह्म-ज्ञानसे सबका घाव हो जाता है ।

सत्तासे ही समस्त वस्तुओंकी प्रतीति होती है, जिस-

प्रकार ब्रह्मकी सत्तासे सर्प और रजतकी प्रतीति होती है उसी प्रकार भ्रान्त रज्जु-सर्प, शुक्ति-रजतकी भी प्रतीति होती है।

अतः असत्त्वविद्या, अन्तःकरण आदि विषमसत्ताशाली पदार्थोंसे सत् ब्रह्मका संबन्ध नहीं हो सकता है और संबन्ध नहीं होनेसे प्रतिबिम्बता, अवच्छिन्नता भी नहीं हो सकती है, और प्रतिबिम्बता, अवच्छिन्नता नहीं होनेसे जीवत्व (जीवभाव) भी नहीं हो सकता है क्योंकि प्रतिबिम्बता या अवच्छिन्नता होनेसे ही चेतन में जीवत्वकी प्रतीति होती है, उसके नहीं रहनेसे जीवत्व, ईश्वरत्व कुछ भी नहीं रह सकते हैं।

अतः ब्रह्म चेतनके सिवाय अन्य कुछ भी नहीं है किन्तु एकरम ब्रह्म चैतन्य ही है और यह सम्स्त जगत् प्रतीतिके समयमें ही है, अतः उसकी कोई सत्ता नहीं मानी गयी है।

जैसे—प्रतीति-समयमें ही रज्जु-सर्प है, किन्तु उसकी सत्ता नहीं है।

“एकमेवाद्वितीयम्” अद्वितीय अर्थात् त्रिविधद्वैत-रहित, (सजातीय भेद, विजातीय भेद, स्वगत भेदोंसे रहित) एकही ब्रह्म है’ इति अतिशय गह अर्थ है।

किन्तु (अज्ञान) वेसो बिलक्षण वस्तु है कि ब्रह्ममें जीवत्व, ईश्वरत्व नहीं रहनेपर भी जीवत्व, ईश्वरत्व प्रतीत (भासित) होने लगते हैं।

जैसे—अविकारी कुन्ती-पुत्र कर्णमें गन्धा-पुत्रकी प्रतीति होती

ले, भयान् कर्णं बाल्यासे कुन्तीसे श्रीमार् अकस्मान् सर्वं भगवान्के
 सांभले जन्म हुआ था किन्तु कुन्तीने छोड़ि दिया किन्तुके अपने
 जन्मे दाह कर्णको न रखकर बाल्यासे भय उसे नदीमें डेढ़ दिया।

३११ बाल्यासे पुनः पुनः पाया और उसे छोड़ कर छोड़
 बाल्यासे छोड़ दिया।

इस प्रकार बाल्यासे अज्ञान-राजन आदि मातृत्व प्राप्त होनेसे
 वह बाल्यासे, बाल्यासे नदी, किन्तु माधेय (राधा-पुत्र) जन्मे
 जन्म हुआ, किन्तु पुनः पुनः आदि राधुजोंके साथ हस्त-
 र्पित तथा नैति-विद्या सोखनेमें समय समय उन राधुजोंसे तथा
 पुनः पुनः बाल्यासे बाल्यासे अपमानित होकर कर्ण अज्ञान हुआ
 होगा था। जिस प्रकार कर्ण अपनी अकृत शक्ति आदि को बाल्यासे
 गुरु जन्मके संकल्प होनेसे भूलकर भयान् अपनेको गुरु बाल्यासे
 स्वयं बाल्यासे प्रकारके विस्कारको सहकर दुःखी होता था, जो
 सर्व भगवान्से तथा कुन्तीसे अपने जन्मका रहस्य मालूम हो गया था
 वह भयान् हीन आदि के भयको छोड़कर स्वतः सिद्ध अकृत शक्ति

का क्रमसे श्रवण, मनन, निदिध्यासन करके विद्यासे अर्थात् अपने स्वरूपसे ज्ञानसे अविद्याका विनाशकर अपने वास्तव सत्य स्वरूप सच्चिदानन्दका साक्षात्कार करने लगता है और कृत्य कृत्य हो जाता है, जैसा कहा गया है कि—

“उपायाः सर्व एवैते यालानामुपलानाः असत्ये
धर्मनिस्थित्वा नतःसत्यं समीहते”

अर्थात् आत्म-ज्ञान-कारक जितने शास्त्र आदि उपाय हैं मय छद्मको, सिन्दोनेको तरह असत्य (झूठे) हैं ।

किन्तु उन असत्य उपायोंका साध्य (प्राप्य) ओ होना है; वह सत्य है । अमल्य गलेपर चलकर उस सत्यको मनुष्य प्राप्त कर लेता है ।

सारांश यह कि उपाय सब मिथ्या हैं किन्तु उनका उपेय सत्य है ।

जैसे—स्वप्नमें जिस राजाको यह प्रतीति (ज्ञान) होने लगती है कि ‘मैं कहाँ हूँ, दुष्यंत लोग मर पड़े हैं, इस अनुभवमें स्वप्न अवस्थामें वह राजा मिथ्या राज्य होता है । और जागनेपर मिथ्या अपने कहालपनको छोड़कर अपने स्वाभाविक राजत्वको प्राप्त कर रह रह्य होता है । उसी प्रकार आत्म-ज्ञान होनेपर मिथ्या जीवन् रूप कल्पको छोड़कर स्वयः सिद्ध (प्रत्यक्ष) मोक्षको प्राप्त कर रह रह्य होने लगता है पुरुषादमात्राद्वय हीनमगमनने और, कर्त्तृ-कामने भी कुरदागमक धुतिके अपने व्याप्यमानमें कर्त्ता रह्य देकर इगम प्रतिपादन किया है ।

यो, अर्थात् कर्म वास्तवमें कुन्तीसे कौमार अवस्थामें सूर्य भगवान्
दर्शनसे उत्पन्न हुआ था किन्तु कुन्तीने लौकिक निन्दाके म
अपने यहां कर्मको न रखकर बरसमें भर उसे नदीमें फेंक दिया ।

उस बरसको धृतराष्ट्रके सारथिने पाया और उसे खोल बाछ
अपनी स्त्री राधाको दिया ।

इस प्रकार वही लालन-पात्रन आदि मातृत्व प्राप्त हो
यह कौन्तेय, कौन्तेयनामसे नदी, किन्तु राधेय (राधा-पुत्र) नाम
प्रख्यात हुआ, जिससे युधिष्ठिर, दुर्योधन आदि राजपुत्रोंके साथ सम्
विद्या तथा नीति-विद्या सीखनेमें समय समय उन राजपुत्रोंसे त
गुरु द्रोणाचार्यसे कई बार अपमानित होकर कर्म असन्तुष्टि
होता था । जिस प्रकार कर्म अपनी अष्टष्ट क्षत्रिय जातिको सारथि
गुरु जातिके मन्त्र्य होनेमें भूलकर अपना अपनेको गुरु जाति
समक अनेक प्रकारके निरस्तराको सहकर दुःखी होता था, म
सूर्य भगवानसे तथा कुन्तीसे अपने जन्मका रहस्य जानूस हो गया त
व अपने हीन जातिके प्रभुको छोड़कर स्वयः मित्र अष्टष्ट क्षत्रि
जातिका अपमान करने लगा ।

उसी प्रकार सबिदानन्द ब्रह्म चैतन्य भी अनादि, कल्पित अस्ति
के कल्पित सन्तन्त्र्यमें अपने ब्रह्म-भावका विस्मरण करके अनिर्देश-
तोय जीवत्वको राज्यहार अनेक प्रकारके कल्पित (मिथ्या)
सुख-दुःख, जन्म-मरण आदि बातनामोंका अनुभव करने लगा ।
जब अपने कल्पित गुप्त बाट होनेके कारण कल्पित (मिथ्या)
आचार्यके द्वारा कल्पित (मिथ्या) 'निरवममि' आदि महाशक्तों

का क्रमसे श्रवण, मनन, निदिध्यासन करके विद्यासे अर्थात् अपने स्वरूपके ज्ञानसे अविद्याका विनाशकर अपने वास्तव सत्य स्वरूप सविदानन्दका साक्षात्कार करने लगाता है और कृत्य कृत्य हो जाता है, जैसा कहा गया है कि—

“उपायाः सूर्य एवैते पालानामुपलालनाः असत्ये
वर्त्मनिस्थित्वा नतःसत्यं समीहते”

अर्थात् आत्म-ज्ञान-कारक जितने शास्त्र आदि उपाय हैं सब छड़कोंके सिलोनेकी तरह असत्य (झूठे) हैं ।

किन्तु उन असत्य उपायोंका साध्य (प्राप्य) जो होता है; वह सत्य है । असत्य रास्तेपर चलकर उस सत्यको मनुष्य प्राप्त कर लेता है ।

सारांश यह कि उपाय सब मिथ्या हैं किन्तु उनका उपेय सत्य है ।

जैसे—स्वप्नमें जिस राजाको यह प्रतीति (ज्ञान) होने लगी है कि 'मैं कङ्काली हूँ, दूसरें लोग सब धनी हैं, इस अनुभवसे स्वप्न अवस्थामें वह राजा मिथ्या दुःखी होता है । और जागनेपर मिथ्या अपने कङ्कालपनको छोड़कर अपने स्वाभाविक राजत्वको प्राप्तकर हठहृत्य होता है । उसी प्रकार आत्म-ज्ञान होनेपर मिथ्या जीवत्व रूप वत्नको छोड़कर स्वतः सिद्ध (प्राप्त) मोक्षको प्राप्तकर हठ हृत्य होने लगता है पृथ्वीपादमाय्यन्तरे शंकरभगवानने और वास्तविक-कारने भी बुद्धिदायक अत्रिके अपने व्याख्यानमें जगत्का एष्टान्त देकर इसका किया है ।

निधुदासने अपने सृष्टिप्रवाकर नामके ग्रन्थमें कहा है कि—

ज्यों अविष्टान कान्तेपमें राधा-मुत्र प्रतीति,
चिदानन्द धन ग्रहमें जीवभाव तिहि रीति,

इस मतमें दृष्टि अर्थात् प्रतीति मात्र सृष्टि मंसार है इसलिये इसको दृष्टि सृष्टिवाद कहते हैं। सृष्टिको उत्पत्ति नहीं है, अनुत्पन्न वस्तुका कथन है इसलिये अजातवाद भी कहते हैं।

गद्यम रत्न समाम

नवम रत्न

एक जीव-वाद

एक जीववादीका यह रहस्य है कि “अजामेकां लोहित शुक्ल कृष्णाम्” इस श्रुतिसे एक ही अज्ञान (अविद्या) समझा जाता है, और एक अज्ञानमें चैतन्यका प्रतिबिम्ब भी एक ही हो सकता है अतः प्रतिबिम्ब जीव एक है नाना (असंख्य) नहीं हैं।

और व्यास भगवानके ‘आभास एव च’ इस सूत्रमें एक वचनान्त ‘आभासः’ इस प्रयोगसे भी एक ही जीव समझा जाता है।

और इन्द्रो मायाभिः पुरुरूपईयते’ इस श्रुतिके मायाभिः इस बहुवचनान्त प्रयोगसे माया (अज्ञान) को जो नाना कहा गया है, वह मायाकी नाना शक्ति कहनेमें तात्पर्य है किन्तु

मायाके नानारूप कद्नेमें तात्पर्य नहीं है अर्थात् माया एक है किन्तु उसकी नाना शक्ति है इसी तात्पर्यसे 'मायाभिः' इस बहुवचनान्त पदका उक्त श्रुतिमें प्रयोग किया गया है ।

शंका—एकजीव-वादमें बन्ध, मोक्षकी व्यवस्था नहीं हो सकती है । क्योंकि जब एक ही जीव है नाना नहीं है तब कौन बद्ध और कौन मुक्त हो, इसकी व्यवस्था असम्भव है : और एकही जीव बद्ध भी और मुक्त भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि बन्ध और मोक्ष दोनों धर्म परस्पर विरुद्ध हैं ।

यद्यपि कालके भेदसे एक ही आश्रयमें बन्ध और मोक्ष दोनों धर्म रह सकते हैं । अर्थात् तत्त्व-ज्ञानके पूर्व कालमें वह जीव बद्ध और तत्त्व-ज्ञान हो जानेसे यही मुक्त हो सकता है, किन्तु एक जीवको मुक्त हो जानेपर बद्ध कौन रहेगा, दूसरा तो कोई जीव इस मतमें नहीं माना जाता है, और संसारका सत्परूपसे भान होना सुखी, दुःखी होना ही जीवका बद्ध होना है । एक जीवकी मुक्तिसे सबकी मुक्ति होनी चाहिये किसीको सुखी, दुःखी नहीं होना चाहिये ।

समाधान—अज्ञानके एक होनेसे अज्ञानाश्रय जीव भी एक ही है किन्तु अज्ञानके कार्य अर्थात् अज्ञानसे उत्पन्न होनेवाले अन्नःकरण नाना हैं और नाना अन्तःकरणावच्छिन्न प्रमाता भी नाना हैं, नाना (असंख्य) प्रमाता ही सुखी, दुःखी होते हैं, जीव सुखी, दुःखी नहीं होते हैं और बन्ध, मोक्ष भी जीवको नहीं होते हैं किन्तु

प्रमाताको होने है, इस तरह बन्ध-मोक्षकी व्यवस्था संगत हो सकती है।

शंका—इस मतमें मोक्ष कैसे हो सकता है ! क्योंकि अविद्या दो प्रकारकी होती है (१) मूलाविद्या अर्थात् कारणरूप अनादि अविद्या (२) तूलाविद्या अर्थात् कार्यरूप अविद्या जो पूर्व पूर्व विभ्रम-जन्य संस्कार रूप है। समस्त मतमें अविद्या निवृत्तिरूप ही मोक्ष माना गया है।

यदि कार्य अविद्या-निवृत्तिको मोक्ष कहें तो वह मोक्ष असंभव है क्योंकि देहमें जो आत्मत्वरूप भ्रान्ति है अर्थात् देहके धर्म जो जन्म, मरण आदि हैं उन धर्मोंको अपनेमें आरोप करना कार्य अविद्या है। देहमें आत्मत्वबुद्धिरूप भ्रान्ति (कार्य अविद्या) का नाश (असंख्य) भेद स्वीकार करना होता है क्योंकि देह असंख्य है अतः उनमें जो आत्मत्वबुद्धि है वह भी असंख्य हो जाती है। उन असंख्य भ्रान्तिज्ञानकी निवृत्ति असम्भव है, किन्तु यत्किञ्चित् भ्रान्तिज्ञानकी निवृत्ति हो सकती है अर्थात् किसी विरोध भ्रान्तिज्ञानकी निवृत्ति संभव है किन्तु ऐसा मोक्ष किसीको अभिलषित नहीं है किन्तु सर्व भ्रान्ति-निवृत्तिको मोक्ष कहते हैं। वही मोक्ष पुरुषार्थ (अभिलषित) है।

और यदि यह कहा जाय कि अज्ञानकी जो आवरण शक्ति है वह कार्य अविद्या है और वह आवरण शक्ति असंख्य है अतः तब प्रमाताको तत्त्व-ज्ञान हो जाता है उस प्रमाताको आवरण शक्ति निवृत्त

हो जाती है और जिसे तत्त्वज्ञान नहीं होता है उस प्रमाताकी आवरण शक्ति निवृत्त नहीं होती है ।

और आवरणशक्तिरूप कार्य अविद्याकी निवृत्ति नहीं होनेपर वह प्रमाता बद्ध (संसारी) रहता है, यह कहना भी असंगत है क्योंकि आवरणशक्ति-विशिष्ट अविद्याको नाना माननेमें उस अविद्यामें प्रतिबिम्ब तथा उपहित चैतन्य (जीव) भी नाना हो मिट्ट हो जाते हैं यह एक जीववादके सिद्धान्तसे विरुद्ध है अतः कार्य अविद्या (मूलाविद्याकी) निवृत्तिस्वरूप मोक्ष नहीं कहा जा सकता है ।

और यदि मूलाविद्याको निवृत्तिस्वरूप मोक्ष कहा जाय, तो भी मोक्ष असम्भव हो जाता है क्योंकि तत्त्व-ज्ञानसे मूलाविद्याको निवृत्ति होनेपर सबको मोक्ष प्राप्त होना चाहिये क्योंकि सर्वोके बन्धका कारण एक मात्र मूलाविद्या ही है उसका विनाश करके ही किसी एक व्यक्तिको भी मोक्ष हो सकता है, यदि मात्र पर्यन्त कोई मुक्त हुआ है तब तो उसोके तत्त्व-ज्ञानमें उस मूलाविद्याका विनाश हो चुका है पुनः संसारी, सुखी, दुःखी किसीको नहीं होना चाहिये ।

शास्त्रोंमें शुद्ध, ब्रह्मदेव आदिको मुक्त कहा गया है अतः उनके मुक्त होनेसे ही सबको मुक्त होना चाहिये । अतः मूलाविद्या-निवृत्तिस्वरूप भी मोक्ष नहीं कहा जा सकता है यदि यह कहा जाय कि-शुद्ध, ब्रह्मदेव आदिको भी मुक्ति नहीं प्राप्त हुई है क्योंकि इस मतमें तो माना जीव अहोहृत नहीं

है एक ही जीव अद्भोक्त है अतः किसीको भी मोक्ष नहीं हुआ है वह कहना भी युक्त नहीं है। जब किसी महान् पुरुषको भी मोक्ष प्राप्त नहीं हुआ है तब उसके लिये कोई प्रयत्न क्यों करे। कं पुरुषार्थ नहीं है। “तद्विज्ञानार्थं स गुरुमेवाभिगच्छेत्

समित्पाणिः श्रोत्रियं ब्रह्मनिष्ठम्” अर्थात् ब्रह्म-ज्ञान (तत्त्व-ज्ञान) के लिये अधिकारी पुरुषको ब्रह्मनिष्ठ विद्वान् गुरुके पास जाना चाहिये” इस प्रकारकी श्रुति अग्रमाणि हो जाती है क्योंकि एक जीव-वादमें गुरु-शिष्यभाव अस्म-भव है और मोक्ष-प्राप्त तत्त्वज्ञानो गुरु भी नहीं है। तब “उपदेक्ष्यन्ति ते ज्ञानं ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिनः” अर्थात् तत्त्व-वेत्ता ज्ञानी उस ज्ञानका उपदेश करेंगे” इत्यादि स्मृति भी अग्रमाणि हो जाती है।

क्योंकि एक जीव-वादमें गुरु-शिष्यभाव नहीं हो सकता है। और वेदमें कर्म-काण्ड तथा ज्ञान-काण्डका भिन्न भिन्न अधिकारी कहा गया है वह भी असंगत हो जाता है क्योंकि जब एक ही जीव है, नाना नहीं है तब कर्म-काण्डका अधिकारी भिन्न है और ज्ञान-काण्डका अधिकारी भिन्न है, यह कैसे कहा जा सकता है। सांगंश यह कि—एक जीव-वाद-पक्षमें समस्त व्यवस्थाका असमंजस हो जाता है, अतः एक जीव-वाद-मत मान्य नहीं हो सकता है।

समाधान—एक जीव-वादमें एक ही जीव माना गया है और सब

जैसे माने गये हैं, जैसे स्वप्न-अवस्थामें स्वप्न द्रष्टा पुरुषको ज्ञान

नाना प्रमाता कल्पित किये जाते हैं और स्वप्न-दृष्टा पुरुष उन कल्पित प्रमाताओंमें किसीको बद्ध और किसीको मुक्त देखता है, किन्तु उन प्रमाताओंके बन्ध और मोक्षके दर्शनसे स्वप्न-दर्शी पुरुषको बन्ध, मोक्ष नहीं होते हैं उसी प्रकार जाग्रन् अवस्थामें भी एक जीवके द्वारा कल्पित नाना (असंख्य) जीवाभास (प्रमाता) हैं, उन प्रमाताओंमें कोई बद्ध और कोई मुक्त होना है। प्रमाताओंके बन्ध या मोक्षमें जीवका बन्ध या मोक्ष नहीं होना है।

बंध, मोक्ष, सुख, दुःख आदि समस्त धर्म प्रमाताके हैं, जीवका एक भी नहीं है इस प्रकार स्वप्न-दृष्टान्तमें बन्ध-मोक्षकी व्यवस्था, सुख-दुःखकी व्यवस्था तथा गुरु-त्रिप्यभावकी व्यवस्था इत्यादि समस्त व्यवस्था संगत होती है।

ज्ञांका—श्रुति, स्मृति आदि शास्त्रोंमें शुक, वामदेव आदिको मुक्त कहा है और अस्मदादि जीवोंको संसारकी प्रतीति हो रही है तथा “अहं अज्ञः” “अहं ब्रह्म न जानामि” अर्थात् ‘मैं अज्ञ हूँ’ मैं ब्रह्मको नहीं जानता हूँ, इस प्रकार अज्ञानका अनुभव जीवोंको प्रत्यक्ष रूपमें हो रहा है अतः अस्मदादि जीव बद्ध हैं और शुक, वामदेव आदि जीव मुक्त हैं, यह व्यवस्था नाना जीव माननेसे ही हो सकती है और ‘इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते’ इस श्रुतिमें भी अज्ञानको नाना माना है।

उक्त श्रुतिके मुख्य अर्थका त्याग करके अज्ञानकी अनेक शक्तियोंमें लक्षणा करना, इसमें कोई प्रमाण नहीं है।

और अजामेकाम् इत्यादि श्रुतिमें जो अज्ञानको एक
 हा गया है वह 'अज्ञानका समूह एक है' इस तात्पर्यसे कहा
 या है अतः अज्ञानको नाना ही मानना संगत है और नाना
 ज्ञान माननेसे अज्ञान-विशिष्ट चैतन्यको (जीवको) नाना
 वीकार करना चाहिये और नाना जीव-वायुमें बन्ध-भोगको
 व्यवस्था भी अच्छे प्रकार संगत होती है क्योंकि जिस जीवको
 अज्ञानका साक्षात्कार होता है उसे अज्ञान-निवृत्तिरूप मोक्ष
 गन्त होना है और जिसे अज्ञान-निवृत्तिरूप मोक्ष नहीं
 होता है, उसे अज्ञानरूप बन्ध रहना है अतः नाना जीव-वाद
 मानना समुचित है ।

समाधान—अज्ञानको नाना माननेमें जीवोंको भी नाना
 स्वीकार करनेपर प्रत्येकजीवके प्रति प्रत्येक प्रपञ्चका भेद हो जाना है
 अर्थात् अपने अपने अज्ञानमें कल्पित प्रपञ्च भी नाना हो जाते हैं तब
 यो घटस्थपादः स एव मया दृश्यते अर्थात् जिस पदको
 तुमने देखा था उसीको मैं देखता हूँ इस प्रकारकी जो प्रत्यभिज्ञा
 होती है वह असंगत हो जाती है क्योंकि एक जीवके अज्ञान-कल्पित
 प्रपञ्चका अनुभव अन्यजीव नहीं कर सकता है किन्तु अपने अज्ञानमें
 कल्पित प्रपञ्चका अनुभव स्वयम् ही कर सकता है इस नियमानुसार
 एक जीवके अज्ञानमें कल्पित घटका अनुभव दूसरे जीवको नहीं होना
 चाहिये, अतः इस प्रत्यभिज्ञाके अनुगोचमें एक अज्ञानमें कल्पित घट
 ही प्रपञ्च मानना समुचित है, इस प्रकार विचार करनेमें एक जीव-वाद

ही मान्य है और शास्त्रमें भी एक ही ईश्वरको जगतकी उत्पत्ति, स्थिति, लयका कारण कहा गया है, अतः नाना जीव-वाद मंगल नहीं है ।

और यदि यह कहा जाय कि—समष्टि अज्ञान-विशिष्ट चैतन्यरूप जो ईश्वर है उनके द्वारा गन्वा हुआ यह प्रपञ्च सब जीवोंके प्रति साधारण है, तो भी अनिमोक्ष हो जाता है अर्थात् किन्हीं जीवोंकी भी मोक्ष प्राप्ति नहीं हो सकता है क्योंकि निर्गुण ब्रह्मभावकी प्राप्तिको मोक्ष माना गया है वह नाना जीव-वादमें अशुभव है क्योंकि एक जीवके तत्त्व-ज्ञानसे एक जीवके अज्ञानको ही निवृत्ति हो सकती है अन्य जीवका अज्ञान निवृत्त नहीं हो सकता है अतः अज्ञानका माराव रहता ही है और अज्ञानके मारावसे जगत्भी रहता है और जगतके रहनेसे ईश्वर भी रहता है और ईश्वरके सद्भावसे अद्वितीय ब्रह्मकी प्राप्तिरूप मोक्ष नहीं हो सकता है इस प्रकार नाना जीव-वादमें मोक्ष असंगत हो जाता है । क्योंकि मुक्त जीवसे अन्य जो बद्ध जीव हैं उन जीवोंका अज्ञान तथा उनके अज्ञानसे कल्पित प्रपञ्च तथा ईश्वर रहते हैं, उनके रहनेसे अद्वितीय ब्रह्मकी प्राप्ति नहीं, किन्तु सद्वितीय ब्रह्मकी प्राप्ति हो सकती है, और अद्वितीय ब्रह्मकी प्राप्ति नहीं होनेसे मोक्ष भी नहीं हो सकता है क्योंकि सिद्धान्तमें अद्वितीय ब्रह्मकी प्राप्ति स्वरूप ही मोक्ष माना गया है । सगुण ब्रह्म (ईश्वर) की प्राप्ति मोक्ष नहीं है । श्रुति—“अनन्नरोयात्मः पृत्नः प्रज्ञानघन गन्ध अस्थूलमनण्वहस्वमदीर्घम्” । “यत्र त्वस्य सर्वमात्मेवाभूत् नत् केनकंपश्येत् ।”

अर्थात् प्रबुद्ध शरीरके भीतरमें ही या बाहरमें ही रहने वाला नहीं है किन्तु भीतर, बाहर सबत्र व्यापक है स्थूल नहीं है, अगु भी नहीं है ह्रस्व नहीं है, दीर्घ भी नहीं है, क्योंकि सगुण वस्तुके दृष्ट सब धर्म हो सकते हैं निर्गुण वस्तुके नहीं हो सकते हैं, और जहांपर अपना आत्मा हो समस्त प्रपञ्च हो जाता है वहां कौन किसको देखे, इत्यादि श्रुतिपोंके विमर्श करनेसे निर्गुण ब्रह्म-प्राप्ति स्वरूप ही मोक्ष-सिद्ध होता है, अतः नाना जीव मानना असंगत है।

नाना जीव-वाद

समाधान—अज्ञानके भेद होनेसे जीवोंके भेद अवश्य मान्य हैं।

अन्यथा बन्ध-मोक्षकी व्यवस्था नहीं हो सकती है।

और बन्ध-मोक्षकी व्यवस्था नहीं माननेसे उसके प्रतिपादक शास्त्रभी व्यर्थ हो जाते हैं अतः बन्ध, मोक्षकी व्यवस्थाके लिये नाना जीवोंका अङ्गीकार करना समुचित है। और यह जो आक्षेप किया गया था कि प्रत्येक जीवके प्रति प्रत्येक प्रपञ्चके भेद होनेसे “जिस घड़ेको तुमने देखा है उसी घड़ेको मैं भी देखता हूँ” इस प्रकारकी सावेजनीन (सब छोड़ोंकी) जो प्रतीति होती है, वह नहीं हो सकती है, यह कहना भी युक्ति-युक्त नहीं है। क्योंकि नाना जीव-वादमें यह इष्टापत्ति है अर्थात् जीव जीवके प्रति (प्रत्येक जीवके प्रति) प्रत्येक प्रपञ्चका भेद मानना इष्ट है, क्योंकि सिद्धान्तमें यही माना गया है। और जो पूर्वोक्त प्रत्यभिज्ञाकी असंगति होनेका दोष दिया गया था, वह भी तर्क-रहित है। क्योंकि

जहां पर एकही शुक्तिमें (सोपीमें) दस पुरुषोंको रजत-भ्रम है वहां प्रत्येक पुरुषके अज्ञानसे कल्पित रजत (चान्दी) भी प्रत्येक (भिन्न) हो है, एक नहीं है ।

और यदि दस पुरुषोंके भ्रमका विषय एक ही रजत मान लिया जाय तो एक पुरुषको शुक्तिरूपअधिष्ठानके ज्ञानके द्वारा रजत-भ्रम निवृत्त होजानेसे ही अतिरिक्त नौ पुरुषोंको, शुक्तिरूप अधिष्ठानके ज्ञान नहीं होनेपर भी रजत-भ्रम नहीं होना चाहिये, किन्तु उन्हें रजत-भ्रम होता है । अतः रजत एक नहीं है किन्तु इस पुरुषोंके अलग अलग अज्ञान-कल्पित दस रजत वहां भिन्न भिन्न उत्पन्न होते हैं, यद्यपि इस नियमसे एक पुरुषके अज्ञान-कल्पित रजत-भ्रम अन्य पुरुषको नहीं होता है । तथापि जैसे उन पुरुषोंको किसी प्रसंगवशसे "जिस रजतको तुमने देखा था उसी रजतको हमने भी देखा है, इस प्रकारकी जो प्रत्यभिज्ञा होती है वह भ्रमात्मक है, यथार्थ नहीं है ।

उसी प्रकार प्रत्येक जीवके अज्ञान-कल्पित प्रत्येक प्रपञ्चके भेद होनेपर भी अर्थात् अन्यके अज्ञान-कल्पित प्रपञ्चका अन्यको प्रत्यक्षामक ज्ञान नहीं होनेपर भी "जो घट तुमने देखा था वही घट हमने भी देखा है" इस प्रकारकी भ्रमरूप प्रत्यभिज्ञा उत्पन्न होती है अतः प्रत्येक जीवके प्रति, प्रपञ्चके भेद माननेसे उक्त प्रत्याभिज्ञाकी असंगति नहीं होती है । नवमोऽस्य समाप्तः । दशम-रत्न

अथवा उन जीवोंके नाश होनेपर समष्टि अज्ञान-विशिष्ट चैतन्य अथवा समष्टि अज्ञानमें प्रतिबिम्बित चैतन्यरूप ईश्वरके द्वारा रचित

यह प्रपञ्च सब जीवोंके प्रति साधारणरूपसे एक ही है, अतः उपपत्ति-स्थिति-ल्य-कारण जो एक परमेश्वरको ज्ञास्त्रोंमें कहा है उन शास्त्रोंका भी विरोध नहीं होता है तथा प्रत्येक जीवके प्रति प्रपञ्चका भेद माननेमें जो कल्पना-गौरव रूप दोष होता था वह भी नहीं होता है और श्रुतियोंके विचारसे, आचार्यके प्रसादसे, जो 'अहं ब्रह्मास्मि' इस रूपका प्रज्ञ-ज्ञान है, उस प्रज्ञ-ज्ञानसे अधिकारी पुरुषोंके अपने अपने अज्ञान निवृत्त हो जानेसे उस अज्ञानके कार्य भूत लिंग शरीर आदिकी भी निवृत्ति होकर निर्गुण प्रज्ञभाव रूप मोक्षकी प्राप्ति हो जाती है अतः नाना जीव-वाद ही मानना युक्ति-युक्त है। और यह जो आशेष किया गया था कि "नाना मोक्ष-पक्षमें मुक्त पुरुषसे भिन्न दूसरे जीव तथा ईश्वर तथा जगन् भी विद्यमान रहते ही हैं इसलिये "मैं मुक्त हूँ अन्य पुरुष बद्ध हैं, यह अन्य प्रपञ्च है, यह अन्य ईश्वर है, इस प्रकार भेद-दृष्टिका रहना उस मुक्त पुरुषका अनिवार्य है तथा भेद-दृष्टि रहनेसे अद्वितीय निर्गुण प्रज्ञका साक्षात्कार नहीं हो सकता है, यह कहना ठीक

नहीं है क्योंकि इदं सर्वपदयमात्मा वाच्यारंभणं विकारो
नामधेयं मायामात्रमिदं दैतमद्वैतं परमार्थतः

इत्यादि श्रुतियोंके विचारसे अधिकारी पुरुषको अज्ञान आदि समस्त जड़ पदार्थ रूप प्रपञ्च हो कल्पित रूपसे प्रतीत होने हैं और कल्पित प्रतीत होनेसे प्रपञ्च मिथ्या सिद्ध होता है और मिथ्या पदार्थ प्रज्ञमें

इस भाव नहीं कर सकते हैं अतः अधिकारी पुरुषको अद्वितीय ब्रह्मका आभात्कार होना है तथा उम सत्त्वान्कारमे निर्गुण ब्रह्मकी प्राप्ति रूप मोक्ष हो सकता है।

शंका—नाना जीव-वादमें आत्म-ज्ञानके द्वारा अपने अपने अज्ञानकीही निवृत्ति होती है—। अन्य जीवोंके अज्ञानकी निवृत्ति नहीं हो सकती है अर्थात् अन्य जीवोंके अज्ञान विद्यमान ही रह जाते हैं, अन्य जीवोंके उन अज्ञानके विद्यमान रहनेसे ब्रह्ममें ईश्वरपना हो गइता है अतः अधिकारी पुरुषको तत्त्व-ज्ञानके द्वारा भी सगुण ब्रह्मकी प्राप्ति रूप ही मोक्ष हो सकता है।

समाधान—छोगोंमें भी अन्य वस्तुके ज्ञानसे भन्य वस्तुकी प्राप्ति नहीं होती है। जैसे—शुक्तिरूपअधिष्ठानके ज्ञान होनेसे रत्नकी प्राप्ति नहीं होती है, किन्तु शुक्तिकी हो प्राप्ति होती है उसी प्रकार ब्रह्म-निष्ठ, विद्वान् गुरुके उपदेशसे अधिकारी मिश्रामु पुरुषको निर्गुण ब्रह्मका ही ज्ञान होता है, सगुण ब्रह्मका ज्ञान नहीं होता है अतः निर्गुण ब्रह्मके ज्ञानसे तत्त्ववेत्ता पुरुषको उम निर्गुण ब्रह्मकीही प्राप्ति होती है किन्तु मयामय सगुण ब्रह्मकी प्राप्ति नहीं होती है जैसे—शुक्तिमें किसी पुरुषके रत्न-भ्रम होते समयमें भी शुक्तिरूप अधिष्ठान-ज्ञानी पुरुषको रत्न-भ्रम नहीं होता है किन्तु शुक्ति-ज्ञान ही रहता है, क्योंकि शुक्तिमें रत्न वास्तव नहीं है किन्तु कल्पित है, वैसे अन्य पुरुषके अज्ञान-कल्पित रत्नका भ्रमात्मक प्रत्यक्ष अन्य पुरुषको नहीं होता है उसी प्रकार शुक्त पुरुषमें भिन्न अज्ञानो पुरुषोंको अपने अपने अज्ञानके वशसे ब्रह्ममें जीव-भाव, ईश्वर-

भाव तथा जगत्भावरूप भ्रान्ति होनेके समयमें भी भुतिके और व्याचार्यके प्रसादसे तत्त्ववेत्ता पुरुषको मैं ब्रह्म हूँ, इस प्रकार अद्वितीय ब्रह्मके साक्षात्कारसे उस आनन्द, एकरस, अद्वितीय, निर्गुण ब्रह्मकी ही प्राप्ति होती है। सगुण ब्रह्मकी प्राप्ति नहीं होती है क्योंकि सगुण ब्रह्म (ईश्वर) मायामय होनेसे वास्तव (व्यर्थ) नहीं है किन्तु कल्पित है।

भ्रान्तिसे (कल्पना से) दृष्ट पदार्थ वास्तव नहीं होता है किन्तु मिथ्या हो होता है, जैसे—भ्रान्तिसे प्रतीत शुक्तिमें रजत वास्तव नहीं है। इसी प्रकार निर्गुण ब्रह्ममें भ्रान्तिसे प्रतीत ईश्वरभाव, जीवभाव जगत्भाव कुछ भी वास्तवरूपसे नहीं है किन्तु प्रतीतिमात्र है। इस प्रकार नाना जीवोंके प्रति माधारण प्रपञ्च और असाधारण प्रपञ्चके भेदको अंगीकार करनेपर भी निर्गुण ब्रह्मभावकी प्राप्तिरूप मोक्ष प्राप्त हो सकता है, अतः जीव नाना है, नाना जीवकी उपाधि भी नाना अवस्था-अंश है।

हरि एक आचार्योंके मतमें तो नाना जीवको उपाधि नाना अन्तःकर्म हैं क्योंकि “कार्योपाधिरयं जीवः” “कारणोपाधिराद्वयः” इत्यादि धृतिमें कार्यरूप अन्तःकर्मको ही जीवकी उपाधि कहा गया है। वे अन्तःकर्म नाना हैं अतः जीव नाना है, और उपाधि कारणरूप माया एक है अतः ईश्वर एक है। “स्यमङ्गीर्णो मयनि” इस धृतिसे गुणनि कारणों लय, जो ब्रह्ममें कथित है वह अंगानिश्चयका कथन है अर्थात्

उपाधिकी छय-प्रयुक्त छय-कथन है। उस अन्तःकरण रूप उपाधिकी छय होनेसे जीवकी औपाधिक छय संभव है।

और यदि अविद्याको जीवकी उपाधि मानें तो मुषण्टिकी औपाधिक छय-प्रतिपादक उक्त धुनि संभव नहीं होती है, क्योंकि मुषण्टिक अवस्थामें अविद्याकी छय नहीं होती है किन्तु अन्तःकरणकी छय होती है अतः, उक्त धुनिक अनुगोपसे अन्तःकरणकी ही जीवकी उपाधि मानना संभव है।

और अन्तःकरणके नाना और परिच्छिन्न होनेके कारण हममें उपदिष्ट जीव भी नाना और परिच्छिन्न सिद्ध होने हैं।

दाँका—जीवके एकत्व और नानात्व माननमें आचार्यों का मतभेद है अर्थात् कई एक वेदान्तके अनुयायी आचार्य एक ही वास्तव जीव मानते हैं, अनिगिष्ठ सब जीवको जीवाभास मानते हैं, और जीवाभासको ही प्रमाणा कहते हैं।

और कई एक वेदान्तके अनुयायी आचार्य नाना जीव मानते हैं, किमीको जीवाभास नहीं कहते हैं, और जीवको ही प्रमाणा कहते हैं 'हम प्रकाश वास्तव मत-भेद देखा जाता है और भी कई एक वेदान्त-निष्ठ आचार्य वेगन्यके आभासको (विदाभासको) जीव कहते हैं और कई एक वेदान्त-निष्ठ आचार्य वेगन्यके प्रतिबिम्बको जीव कहते हैं।

और कई वेदान्त-निष्ठ अन्तःकरणापरिच्छिन्न वेगन्यको जीव कहते हैं तथा कई एक वेदान्त-निष्ठ जीवका अनिर्देशनीय स्वप्न प्रतिपादन करते हैं।

इस प्रकार वेदान्त-सिद्धान्तके रहस्य जाननेवाले आचार्यों में भी परस्पर मत-भेद देखे जाते हैं अतः जिज्ञासुको सर्व मतमें सन्देह हो सकता है अर्थात् कौन मत उपादेय और कौनमत हेय (त्याज्य) है, इसका निर्णय करना जिज्ञासुओंके लिये कठिन है और इस कठिनाईसे किसी मतमें भी जिज्ञासुकी भ्रष्टा नहीं हो सकती है, अतः सर्वमत त्याज्य हो जाता है।

समाधान—अध्यारोप और अपवाद दोनों से ही अद्वितीय ब्रह्मका ज्ञान सब मतमें होता है। अध्यारोप, अपवादके बिना किसी मतमें ब्रह्मका ज्ञान नहीं होता है।

अध्यारोप

जिस अविष्टानमें जिस वस्तुका वास्तवरूपसे अभाव होते हुए भी जो आरोप (कथन) किया जाता है उसे अध्यारोप कहते हैं।

जैसे—द्वैतरूप प्रपञ्चसे रहित जो ब्रह्म है उसमें इस द्वैत-प्रपञ्चका जो आरोप है वह अध्यारोप कहलाता है।

अपवाद

आरोपित वस्तुका जो निषेध है उसे अपवाद कहते हैं।

जैसे 'नेह नानास्ति किञ्चन' इत्यादि श्रुतिसे जो अद्वितीय ब्रह्ममें आरोपित प्रपञ्चका निषेध किया गया है वह अपवाद कहलाता है।

केवल उक्त अध्यारोप, अपवादकी सिद्धिके लिये ही समस्त वेदान्तके मत ग्रहण करने योग्य हैं कोई मत त्याज्य नहीं है ।

किन्तु जिस मुमुक्षु (जिज्ञासु) को जो मत सन्तोष-जनक हो उसी मतको वह मुमुक्षु ग्रहण करे, क्योंकि भिन्नमचिर्द्विलोकः अर्थात् लोगोंकी अभिरुचि विभिन्न होती है ।

इस प्रकार सर्वमनकी प्रक्रियासे प्रत्यक्ष् आत्माका पञ्च कोशोंसे विवेचन करके “अहं ब्रह्मास्मि” इस प्रकारका ब्रह्म-साक्षात्कार अधिकारी जिज्ञासु कर सकता है । चार्तिकार्यार्यने भी कहा है कि—

**यथा यथा भवेत् पुंसां व्युत्पत्तिः प्रत्यगात्मनि,
सासैव प्रमित्येह स्यात् साध्वी स्वाद्य व्यवस्थितिः**

अर्थात् जिज्ञासुओंको जिस जिस प्रक्रियासे प्रत्यक्ष् आत्माका बोध हो, वेदान्तशास्त्रको उस प्रक्रियाको ही जिज्ञासु ग्रहण करे, वही प्रक्रिया (पञ्च) उसके लिये मान्य है और उसी पञ्चमें उसको आरुढ़ रहना चाहिये ।

दशम रत्न समक्ष

एकदश रत्न

वेदान्त-सिद्धान्तके अनुसार जो धृति-प्रतिपादित सृष्टिको उत्पत्तिकी क्रमिक प्रक्रिया है उसका निरूपण करते हैं ।

सृष्टि-प्रक्रिया

मायाकी विश्लेषशक्तिकी प्रधानता होनेसे मायाशक्ति-विशिष्ट ब्रह्मसे यह नामरूपात्मक सृष्टि उत्पन्न हुई ।

तथा ब्रह्ममें मायाकी ज्ञानशक्तिकी प्रधानता होनेसे माया-विशिष्ट ब्रह्म चेतनमें नामरूपात्मक सृष्टिके उत्पन्न करनेकी इच्छा हुई ।

तथा ब्रह्ममें मायाकी क्रियाशक्तिकी प्रधानता होनेसे ब्रह्ममें नामरूपात्मक सृष्टिके उत्पन्न करनेकी शक्ति हुई ।

वस्तुतः ब्रह्म इच्छा तथा क्रिया आदिसे रहित हैं तो भी मायाकी भिन्न भिन्न शक्तियोंकी प्रधानता होनेसे ब्रह्ममें सृष्टिके उत्पन्न करनेकी इच्छा होना, उसके अनुकूल चेष्टा करना तथा ब्रह्ममें नामरूपात्मक सृष्टिका उत्पन्न होना, ये सब ब्रह्ममें आरोपित किये जाने हैं ।

सूक्ष्म पञ्च भूतोंकी उत्पत्ति

उक्त आरोपके अनुसार माया-विशिष्ट ब्रह्मसे सूक्ष्म आकाश प्रथम उत्पन्न हुआ । आकाश-उपहित माया-विशिष्ट चेतनसे एवम (वायु) उत्पन्न हुआ, वायुसे अर्थात् वायु-उपहित चेतनसे अग्नि उत्पन्न हुई, अग्निसे अर्थात् अग्नि-उपहित चेतनसे जल उत्पन्न हुआ, जलसे अर्थात् जल-उपहित चेतनसे पृथिवी उत्पन्न हुई ।

सारांश यह है कि माया-विशिष्ट चेतनसे आकाश, वायु, अग्नि, जल, पृथिवी की उत्पत्ति हुई, इसलिये इन भूतोंमें जो सत्ता प्रतीत होती है वह अधिष्ठान ब्रह्मकी है और जो नाम, रूप, गुण मालूम होते हैं वे मायाके और अपने कारणोंके हैं । पञ्च भूतोंमें जो रूपादि गुण हैं वे उनके कारणोंके द्वारा ही आते हैं । जैसे-सर्व प्रथम मायासे प्रतिध्वनिरूपशब्द-सहित आकाश उत्पन्न हुआ ।

और आकाशसे वायुकी उत्पत्ति हुई, आकाशका कार्य होनेमें वायुमें आकाशका शब्द गुण आता है, जो 'सीसी' रूपसे वायुमें प्रतीत होता है। वह शब्द अनुकरण शब्द कहा जाता है। तथा न तो उष्ण है, न तो शीत है, ऐसा एक अनुष्णाशीत स्पर्श गुण भी वायुमें उत्पन्न होता है, वह वायुका सांस अपना गुण है।

वायुमें अग्नि उत्पन्न हुई, अतः उस अग्निये भी आकाशका "भुक् भुक्" शब्द और वायुका स्पर्श गुण आता है, और अपना अग्निका प्रकाश गुण उत्पन्न होता है।

अग्निये जल उत्पन्न होनेसे जलमें भी आकाशका "बुल्ल बुल्ल" शब्द, वायुका शीत स्पर्श, अग्निका शुद्ध (सफेद) रूप तथा अपना मधुर रस उत्पन्न होते हैं।

जलसे पृथिवी उत्पन्न होनेके कारण पृथिवीमें आकाशका "कट कट" शब्द, वायुका उष्ण-शीतसेविलक्षण कठिन स्पर्श, अग्निके शुक्ल, पीत, नील, हरित, रक्त, कपिल ये छः रूप जलके मधुर (मीठा), तिक्त, आम्ल, लवण, कटु, कषाय, ये छः रस तथा पृथिवीके अपने सुगन्धि और दुर्गन्धि दो प्रकारके गंध उत्पन्न होते हैं।

इस प्रकार आकाशमें एक गुण, वायुमें दो गुण, अग्निमें तीन गुण, जलमें चार गुण और पृथिवीमें पांच गुण उत्पन्न होने हैं। उनमें एक एक गुण तो अपना है, और दूसरे गुण उनके साझा तथा परस्पर कार्यके हैं। किन्तु अपने कार्यके द्वारा कार्यमें शुद्ध, शब्द, स्पर्श आदि गुण ही आते हैं,

और उनमें जो (सीसी) स्वरूप तथा उज्जता, शीनता आदि विशेषता हैं वे अपनी २ हैं ।

सबका मूल कारण माया-विशिष्ट चेतन (देवता) है । उसमें माया और चेतन दो भाग हैं । सब भूतोंमें जो मिथ्यापना है सो तो मायाका है और सब भूतोंमें सत्ता-स्फूर्ति चेतनका भाग है ।

और ये पंचभूत न्यूनाधिक भागमें रहते हैं । जैसे-मायाके एक देशमें आकाश है, आकाशके एक देशमें वायु है, वायुके एक देशमें अग्नि है, अग्निके एक देशमें जल है तथा जलके एक देशमें पृथिवी है ।

एक देशी मन

किसी मनमें इस प्रकार कहा गया है कि-जिनके देशमें आकाश रहता है उनके देशमें भागमें पवन रहता है, और जिनके भागमें वायु है उनके देशमें भागमें अग्नि रहती है, और जिनके भागमें अग्नि है उनके देशमें भागमें जल रहता है, और जिनके भागमें जल रहता है उनके देशमें पृथिवी रहती है ।

मूत्रम गृष्टि

मायाके उक्त पांच मूत्रम भूतोंमें मूत्रम गृष्टि अकून होती है ।

उन पांच भूतोंमें अन्ध, रज, तम, मोन प्रकाशके गुण हैं ।

पांचों भूतोंके मन्मथिज (निश्चिन्त) मन्मथुलमें अन्ध-रज-तम-मोन

होता है क्योंकि अन्तःकरण ज्ञानका साधन है और ज्ञानकी उत्पत्ति सत्त्वगुणसे मानी गयी है ।

अन्तःकरण पञ्च भूतोंके सत्त्वगुणका कार्य और पांच भूतोंके कार्य जो पांच ज्ञानेन्द्रिय हैं, उनका सहायक समझा जाता है ।

अन्तःकरण

देहके अन्तः अर्थात् भीतर रहनेसे और करण अर्थात् ज्ञानका साधन होनेसे अन्तःकरण कहा जाता है ।

भूतोंके सत्त्वगुणका कार्य होनेसे अन्तःकरण सत्त्व भी कहा जाता है ।

वृत्ति

अन्तःकरणके परिणामको वृत्ति कहते हैं । यह वृत्ति चार प्रकारकी होती है, वृत्ति अन्तःकरणका एक प्रकारका भाव है ।

बुद्धि

परार्थके भावे, पुं स्वरूपका निश्चय करनेवाली अन्तःकरणकी वृत्तिको बुद्धि कहते हैं ।

मन

संक्रान्त विकल्परूप वृत्तिको मन कहते हैं ।

चित्त

चिन्तारूप वृत्तिको चित्त कहते हैं ।

अहंकार

अहं अहं, हम रूपकी अभिमानाकार वृत्तिको अहंकार कहते हैं ।

अन्तःकरण उत्पन्न होनेके बाद पांच भूतोंके सम्मिलित रजोगुण अंशसे प्राणकी उत्पत्ति होती है ।

क्रियाके भेदसे तथा स्थानके भेदसे प्राण पांच प्रकारके होते हैं । जैसे:—

प्राण

१ जिसका रहनेका स्थान तो हृदय है और मूल, व्यास क्रिया है, उसे प्राण कहते हैं ।

अपान

२ जिसका गुदा स्थान है और मूल, मूलकी मोचे उतारना क्रिया (काम) है, उसको अपान कहते हैं ।

समान

३ जिसका नाभि स्थान है तथा खाये, पीये अन्न, जलके पचानेकी क्रिया है, उसको समान कहते हैं ।

उदान

४ जिसका कंठ स्थान है और व्यास लेना क्रिया है, उसको उदान कहते हैं ।

ध्यान

५ जिसका मूर्ध्नि शीर स्थान है और श्वा-विश्रानेकी क्रिया है, उसको ध्यान कहते हैं । अर्थात् ध्यान सम्पूर्ण शरीरमें रहता है ।

इस तरह प्राण, अपान, समान, उदान और ध्यान ये पांच प्रकारके प्राणोंकी उत्पत्ति अन्तः पांच भूतोंके सम्मिलित रजोगुणोंसे होती है ।

कहीं कहीं नाग, कूर्म, कृकल, देवदत्त तथा घर्नजय ये पांच प्राण अधिक कहे गये हैं, और पृथिवी, जल, तेज, वायु, आकाशके पृथक् पृथक् रजोगुण अंशसे उनकी क्रमशः उत्पत्ति कही गयी है। और उसी प्रकार पृथिवी आदिके अलग २ रजोगुणसे प्राण, अपान, समान, उदान, ध्यानकी उत्पत्ति लिखी है। परन्तु अद्वैत-मतमें यह प्रक्रिया नहीं है। श्रीविद्यारण्य स्वामीने तथा बार्तिककारने सूक्ष्म शरीरमें और पंचकोशोंमें नाग, कूर्म आदिका कहीं प्रहण नहीं किया है।

और प्राणादिकी उत्पत्ति भी पंच भूतोंके सम्मिलित रजोगुणसे ही कही है। अलग २ भूतोंके रजोगुणसे नहीं कही है। सूक्ष्म शरीरमें प्राणादि पांचका ही प्रहण किया है, नाग, कूर्मादिका प्रहण नहीं किया है। और प्राण विशेषरूप है। वह विशेष स्वभाव रजोगुणका है इसलिये भूतोंके रजोगुणसे प्राणकी उत्पत्ति कहना युक्ति-युक्त है।

एक एक भूतके सत्त्व गुण अंशसे ज्ञान-इन्द्रियोंकी उत्पत्ति हुई है।

पंच ज्ञानेन्द्रियकी उत्पत्ति

- १ आकाशके सत्त्वगुण अंशसे श्रोत्रेन्द्रियकी उत्पत्ति हुई है।
 - २ वायुके सत्त्वगुणसे त्वगिन्द्रियकी उत्पत्ति हुई है।
 - ३ तेजके सत्त्वगुणसे नेत्र इन्द्रियकी उत्पत्ति हुई है।
 - ४ अलके सत्त्वगुणसे रसना (जिह्वा) इन्द्रियकी उत्पत्ति हुई है।
 - ५ पृथिवीके सत्त्वगुणसे घ्राण इन्द्रियकी उत्पत्ति हुई है।
- ये पांच इन्द्रिय ज्ञानके साधन होनेसे ज्ञानेन्द्रिय नामसे प्रसिद्ध

है। ज्ञानकी उत्पत्ति सत्त्वगुणसे होती है इसलिये ज्ञानेन्द्रियकी भी उत्पत्ति सत्त्वगुणसे ही होती है।

श्रोत्र (कान) आकाशके शब्द गुणको ही ग्रहण करना है, इसलिये श्रोत्र इन्द्रियकी उत्पत्ति आकाशमें हुई समझी जाती है।

त्वचा वायुके स्पर्श गुणको ग्रहण करती है, इसलिये त्वचा-इन्द्रिय की उत्पत्ति वायुमें हुई समझी जाती है।

नेत्र (आंख) तेजके रूप गुणको ग्रहण करती है, इसलिये नेत्र-इन्द्रियकी उत्पत्ति तेजसे रही जाती है।

गमना (जीभ) जलके रसगुणको ग्रहण करती है इसलिये गमना-इन्द्रियकी उत्पत्ति जलमें हुई जानी जाती है।

घ्राण (नाक) पृथिवीके गंध गुणको ग्रहण करना है इसलिये घ्राण, इन्द्रियकी उत्पत्ति पृथिवीमें हुई जानी जाती है।

ये पांच ज्ञानेन्द्रिय हैं जिनकी उत्पत्ति भूतोंके तत्त्वगुणों ही से होती है।

पांच बर्मेन्द्रियकी उत्पत्ति

१ आकाशके रसगुण वर्ममें वाहू (मुख) इन्द्रियकी उत्पत्ति होती है।

२ वायुके रसगुणमें पात्रि (दृष्ट) इन्द्रियकी उत्पत्ति होती है।

३ तेजके रसगुणमें पाद (पांव) इन्द्रियकी उत्पत्ति होती है।

४ जलके रसगुणमें उपस्थ (योनि तथा शिवा) इन्द्रियकी उत्पत्ति होती है।

५ पृथिवीके रजोगुणसे गुदा-इन्द्रियकी उत्पत्ति होती है ।

कर्मका अर्थ किया है, ये पांच इन्द्रिय क्रियाके साधन होनेसे कर्म-इन्द्रिय हैं ।

क्रिया (काम करना) रजोगुणका स्वभाव है इसलिये भूतोंके रजोगुणसे कर्म-इन्द्रियकी उत्पत्ति कही गयी है ।

सूक्ष्म सृष्टि

चित्त, मन, बुद्धि, अहंकार, ये चार ब्रह्मके अन्तःकरण और प्राण, अपान, समान, उदान, ध्यान, ये पांच ब्रह्मके प्राण श्रोत्र, त्वक्, (त्वचा) नक्षु, रमना, घ्राण, ये पांच कर्मेन्द्रिय मुख, हाथ, पाँव, उपस्थ, मुदा ये पांच कर्मेन्द्रिय अर्पणोद्भूत सूक्ष्म पंच भूत आकाश, वायु, तेज, जल, पृथिवी तथा शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गंध, ये पांच तन्माश्रय, इनके समुदायको सूक्ष्म सृष्टि कहते हैं ।

और इन्दीमेंमें १७ मन्त्रोंके सूक्ष्म शरीर कहते हैं, ये वक्त्र हैं १७ में - मन, बुद्धि, प्राण, अपान, समान, उदान, ध्यान, श्रोत्र, त्वक्, नेत्र, रमना, घ्राण, वाक्, दृग्, शब्द, उपस्थ, मुदा । इन मन्त्रोंके सूक्ष्म (सिद्धि) शरीर होता है ।

सूक्ष्म सृष्टि तथा सूक्ष्म शरीर हम जिसे कहा जाता है कि इन्द्रिया

नेत्र आदि पाँच इन्द्रियोंसे प्रत्यक्ष नहीं होता है। अर्थात् जैसे—स्थूल घट, पट आदिका नेत्र आदिसे प्रत्यक्ष होता है वैसे सूक्ष्म सृष्टि अथवा सूक्ष्म शरीरका नेत्र आदि पाँच इन्द्रियोंसे प्रत्यक्ष नहीं होता है इसीलिये ये सूक्ष्म कहलाते हैं।

इस प्रकार सूक्ष्म सृष्टिकी उत्पत्तिके बाद स्थूल सृष्टिके लिये ईश्वरको इच्छासे भूतोंका पञ्चीकरण होता है क्योंकि पञ्चीकरण होनेसे ही स्थूल सृष्टि होती है। वह पञ्चीकरण इस प्रकार है—

पञ्चीकरण-प्रक्रिया

आकाश, वायु, तेज, जल तथा पृथिवी, इन पाँच भूतोंमेंसे प्रत्येक भूतके दो समान भाग हो जाते हैं। उन दो भागोंके एक एक भागमेंसे पुनः चार चार भाग हो जाते हैं। और उन पाँच भूतोंके वे चतुर्धांश चतुर्धांश चार भाग अपने २ से भिन्न चार भूतोंके दूसरे आधे आधे भागमें मिला दिये जाते हैं।

इस प्रकार हर एक भूतोंका आधा भाग (आठ आना भाग) तो अपना रहना है, और आधेके चतुर्धांश भाग (दो दो आना भाग) दूसरे चार भूतोंके रहने हैं, इसीको पञ्चीकरण कहते हैं।

इस प्रकार प्रत्येक भूत पञ्च भूतसे मिश्रित होनेके कारण पञ्चात्मक हो जाते हैं।

जैसे—आकाशके दो समान भाग किये जाते हैं, उनमेंसे आधा एक भाग तो आकाशका बल्य रहता है, और दूसरे एक भागमेंसे चार भाग होकर आकाशमें भिन्न वायु, तेज, जल तथा पृथिवी इन

चारोंमें एक एक भाग मिला दिये जाते हैं। इसी प्रकारसे उन चारों भूतोंके भी आधे २ भागके एक एक चतुर्थांश भाग आकाशमें मिल जाते हैं।

इसी प्रकार अन्य चार भूतोंके भी अपना अपना आधा भाग और अपनेसे भिन्न चार भूतोंके चतुर्थांश-चतुर्थांश भागका मिश्रण होता है। इस प्रक्रियासे एक एक भूत पंचीकृत (पञ्चात्मक) होता है।

(लौकिक दृष्टान्त) जैसे—कोई पांच आदमी किसी एक मेवा-फरोसकी दुकानपर गये। वहां जाकर उनमेंसे एकने एक सेर बादाम, दूसरेने एक सेर किस्तमिस, तीसरेने एक सेर छुहारे, चौथेने एक सेर अलखोट और पांचवेंने एक सेर अंगु खरीदे। बादमें चारों एक स्थानपर जाकर विचारने लगे कि अपनी २ चीजको अकेले खाना ठीक नहीं है। तब उन्होंने अपने अपने मेवेमेंसे आध आध सेर तो अपने २ पास रख लिया और शेष आध २ सेरमेंसे दो दो छटांक अपने अन्य चार मित्रोंको बांट दिया। ऐसा करनेसे आध २ सेर मेवा तो अपना रहता है और दो दो छटांक दूसरे चार मित्रोंसे मिलनेके कारण आध आध सेर मेवा दूसरोंसे सबको मिल जाता है। मिलाकर पांचोंके पास फिर एक एक सेर मेवा (पंचमेवा) हो जाते हैं और उन्हें खाकर वे आनन्द मनाने लगते हैं। इसी तरह भूतोंके पंचीकरणकी भी प्रक्रिया है।

किसीके मनमें यह कहा जाना है कि इस प्रक्रियामें तो एक भूतमें आधा २ हिस्सा अपना तथा आधा २ हिस्सा दूसरे चार भूतोंके होनेसे सबका अपना आधा हिस्सा दब जाता है और इस प्रकार अपना व्यास हिस्सा दब जानेपर आकाश आदि भूतोंका

अलग २ ज्ञान नहीं हो सकता है, अतः उक्त पञ्चीकरणही प्रक्रिया ठीक नहीं है किन्तु पञ्चीकरणकी अलग प्रक्रिया है।

पञ्चीकरणकी दूसरी प्रक्रिया

पंच भूतोंमेंसे प्रत्येक भूतके पचीस पचीस भाग किये जाते हैं, उनमेंसे इक्कीस २ भाग तो सबके अलग २ रख दिये जाते हैं अवशिष्ट (दूधे) चार २ भागोंमेंसे एक २ भाग अपनेसे भिन्न चार भूतोंके इक्कीस २ भागोंमें मिल जाते हैं इस प्रकार पुनः सबके पास इक्कीस २ भाग अपने २ और एक २ भाग अन्य चारोंके होते हैं सब मिलाकर पचीस २ भाग हो जाते हैं। इस प्रकार भूतोंका पञ्चीकरण होता है।

इसमें इक्कीस भाग निजके तथा केवल चारही भाग दूसरे भूतोंके होनेसे निजका भाग तिरोहित नहीं होता है अतः आकाश आदि भूतोंके अलग २ ज्ञान स्पष्ट होता है।

एक २ भूत पञ्चात्मक होनेसे पञ्चीकरण कहा जाता है। अर्थात् इस प्रकार पञ्चीकृत स्थूल भूतोंसे हो स्थूल सृष्टि उत्पन्न होती है इन पञ्चीकृत भूतोंसे इन्द्रियोंका विषय अर्थात् स्थूल समस्त ब्रह्मांड उत्पन्न होता है उस ब्रह्मांडके ऊपरके आधे हिस्सेमें भूलोक, सुवलोक, स्वर्गलोक, महलोक, जनलोक, तपोलोक, सत्यलोक, ये सात लोक हैं। और नीचेके आधे हिस्सेमें अतल, सुतल, पाताल, वितल, रसातल, तलातल, महातल, ये सात लोक हैं। अर्थात् इन चौदहों लोकोंमें जीवोंके उपभोगके योग्य अन्न, आदि सामग्री तथा भोगके साधन स्थूलद्वारा उत्पन्न

होने हैं । जो शरीर देव, मनुष्य, पशु, पक्षी आदिके मेइसे अनेक प्रकारके हैं ।

उन पंच महाभूतोंके पचीस तत्त्वोंको स्थूलशरीरमें दिखाते हैं । जैसे—

आकाशमें एक बड़ा हिस्सा निभका तथा चार छोटे हिस्से अन्य चार महाभूतोंके मिलनेसे पांच तत्त्व एक आकाशमें हो जाने हैं इसी प्रकार दूसरे चार भूतोंमें भी एक एक मुख्य हिस्सा निभका तथा चार हिस्से दूसरोंके मिलनेसे एक एक भूतमें पांच २ हिस्से (तत्त्व) हो जाने हैं । बादमें पञ्च तत्त्वात्मक प्रत्येक भूतके परस्पर मिलनेसे २५ तत्त्व होते हैं । अथवा पञ्चोक्त पंचभूतोंके सत्र मिष्टाकर पचीस तत्त्व होते हैं । ये २५ तत्त्व शरीरमें इस प्रकार मालूम पड़ते हैं:—

आकाशके पांच तत्त्व

शोक, काम, क्रोध, मोह, भय ।

(१) शोक—पञ्चीकृत आकाशमें जो मुख्य भाग आकाशका अपना था उमका परिणाम है । क्योंकि शोकके समय शून्य भा हो जाता है और आकाश भी शून्य है ।

(२) काम—आकाशमें मिले हुए वायुके भागका है, क्योंकि काम भी चंचल है और वायु भी चल स्वभाव है ।

(३) क्रोध—आकाशमें मिले हुए तेजके भागका परिणाम है, क्योंकि क्रोधके समय देह गर्म हो जाती है और तेज भी गर्म है ।

(४) मोह—आकाशमें मिटे हुए जलके भागका है, क्योंकि जल, जलमें मोह फैला है और जल भी फैला है।

(५) भ्रम—आकाशमें मिटे हुए पृथिवीके भागका है, क्योंकि अपने समय शरीर जड़मा हो जाता है और पृथिवी भी जड़ है।

वायुके पांच तत्व

प्रसारण, घादन, चलन, बलन, आकुंचन

(१) प्रसारण—वायुमें मिटे हुए आकाशके भागका परिणाम है, क्योंकि प्रसारणका अर्थ फैलाना है और आकाश भी फैला हुआ है।

(२) घादन—वायुमें मुख्य भागका परिणाम है क्योंकि घादनका अर्थ घेरना है और वायु भी घेरनी शक्ति है।

(३) चलन—वायुमें मिटे हुए जलके भागका परिणाम है क्योंकि चलनका अर्थ गति है और जल भी गतिमान है।

(४) बलन—वायुमें मिटे हुए जलके भागका है, क्योंकि बलनका अर्थ बलना है और जल भी बलता है।

(५) आकुंचन—वायुमें मिटे हुए पृथिवीके भागका परिणाम है, क्योंकि आकुंचनका अर्थ संकोच है और पृथिवी को संकोच है।

मेखके पांच तत्व

रुद्र, मृद, क्षुब्ध, शक्ति, आकाश

क्षुधा (मूत्र) तो तेजका मुख्य भाग है और दूसरे चार अन्य भूतोंके गौण भाग हैं ।

(११) निद्रा—तेजमें मिले हुए आकाशके भागका परिणाम है, क्योंकि निद्रामें शरीर शून्य हो जाता है और आकाश भी शून्य है

(१२) तृषा—तेजमें मिले हुए वायुके भागका परिणाम है, क्योंकि तृषा (प्यास) कण्ठको सुखाती है और वायु भी गीली जमीन आदिको सुखा देती है ।

(१३) क्षुधा—तेजके मुख्य भागका परिणाम है, क्योंकि क्षुधा (मूत्र) खाये पदार्थको भस्म कर देती है, और आग भी सब वस्तुओंको भस्म कर देती है ।

(१४) कांति—तेजमें मिले हुए अलके भागका परिणाम है, क्योंकि कांति धूपमें घट जाती है, और अल भी धूपमें सुखकर कम हो जाता है ।

(१५) आलस्य—तेजमें मिले हुए पृथिवीके भागका परिणाम है, क्योंकि आलस्यसे शरीर जड़ हो जाता है और पृथिवी भी जड़ है

अलके पाँच तत्त्व

लाला, स्वेद, मूत्र, शुक्र, योगित

इनमें भी शुक्र तो अलका मुख्य भाग है और अन्य चार भूतोंके गौण भाग हैं ।

(१६) लाला—अलमें मिले हुए आकाशके भागका परिणाम है, क्योंकि लाला (मुखकी छार) ऊँची नीची होती है और आकाश भी ऊँचा नीचा है ।

(१७) स्वेद—जलमें मिले हुए वायुके भागका परिणाम है क्योंकि स्वेद (पसीना) परिश्रम करनेसे होता है और वायु भी श्रमसे पंखा चलानेपर आती है ।

(१८) मूत्र—जलमें मिले हुए तेजके भागका परिणाम है क्योंकि मूत्र भी गर्म होता है और तेज भी गर्म है ।

(१९) शुक्र—जलके मुख्य भागका परिणाम है, क्योंकि शुक्र (बीर्य) सफेद होता है और सन्तानको उत्पन्न करता है उसी प्रकार जल भी सफेद होता है और वृक्ष आदिको उत्पन्न करता है ।

(२०) शोणित—जलमें मिले हुए पृथिवीके भागका विकार है; क्योंकि शोणित (रुचिर) लाल होता है और बहुतमो जमीन भी लाल रंगकी होती है ।

पृथिवीके पांच तत्त्व

रोम, त्वचा, नाड़ी, मांस, अस्थि

इनमें भी अस्थि तो पृथिवीका मुख्य भाग है और अन्य चार दूसरे चार भूतोंके गौण भाग हैं ।

(२१) रोम—पृथिवीमें मिले हुए आकाशके भागका परिणाम है, क्योंकि रोमको काटनेमें पीड़ा नहीं होती है इसलिए रोम शून्य है और आकाश भी शून्य है ।

(२२) त्वचा—पृथिवीमें मिले हुए वायुके भागका विकार है क्योंकि त्वचामें स्पर्श महसूस होता है और वायु भी स्पर्श-वान् है ।

- (२३) नाड़ी—पृथिवीमें मिले हुए तेजके भागका परिणाम है क्योंकि नाड़ीसे बुखारकी गर्मीका पता लगता है और तेज भी गर्म है ।
- (२४) मांस—पृथिवीमें मिले हुए जलके भागका विकास है, क्योंकि मांस गोछा होता है और जल भी गोछा है ।
- (२५) अस्थि—पृथिवीके मुख्य भागका है, क्योंकि अस्थि (हड्डी) कठोर है और पृथिवी भी कठोर है ।

साक्षात् अथवा परंपरासे ये पचीस तत्त्व स्थूल शरीरमें रहते हैं । क्योंकि काम, क्रोधादि धर्म साक्षात् (मुख्य रीतिसे) तो सूक्ष्म शरीरके हैं किन्तु परम्परासे स्थूल शरीरके भी धर्म बदे जाते हैं । और प्रसारण आदि कई एक धर्म साक्षात् स्थूल शरीरके हैं ।

इस प्रकार पंचोक्त पंचमूर्तों द्वारा निर्मित स्थूल शरीरमें स्थित पचीस तत्त्वोंका वर्णन किया गया है ।

माया-उपहित चेतनसे (ईश्वरसे) सूक्ष्म तथा स्थूल सृष्टिकी उत्पत्ति पेशान्त-सिद्धान्तके अनुसार दिखाई जा चुकी है, अब ईश्वर तथा जीवोंके कारण शरीर, सूक्ष्म शरीर, स्थूल शरीर एवं अन्नमयकोश, प्राणमयकोश, मनोमयकोश, विज्ञान-मयकोश आनन्दमयकोश का निरूपण करते हैं । ये सब माया-के कार्य हैं ।

कारण शरीर

१—शुद्ध सत्त्वगुण-युक्त माया ईश्वरका कारणशरीर है और

मलिन सत्त्वगुण-सहित तथा वामनामय अनादि अविद्या-अंश जीवोंके कारणशरीर हैं ।

सूक्ष्म शरीर

२—आग, अपान, सामान, उदान, व्यान ये पांच प्राण तथा श्रोत्र, त्वचा, नेत्र, रसना, घ्राण ये पांच ज्ञान-इन्द्रिय और वाक्, पाणि, पाद, पायु, उपस्थ (शिश्नेन्द्रिय) ये पंच कर्म-इन्द्रिय और मन, (चित्त) बुद्धि, (महंकार) इन सबके सम्मिश्रणको जीवोंका सूक्ष्मशरीर कहते हैं ।

और समस्त जीवोंके सूक्ष्म शरीर मिलकर ईश्वरका सूक्ष्म शरीर कहा जाता है ।

स्थूलशरीर

३—जीवोंका स्थूल शरीर तो व्यष्टिरूपसे (एक, एक) प्रत्यक्ष ही है । और समस्त स्थूल ब्रह्माण्ड ईश्वरका स्थूल शरीर है । इन्हीं शरीरोंमें पांच कोश अन्तर्गत हैं ।

आनन्दमयकोश

१—कारण शरीरको आनन्दमयकोश कहते हैं ।

२—४ विज्ञानमय, मनोमय, प्राणमय ये तीन कोश सूक्ष्म शरीरमें रहते हैं ।

विज्ञानमयकोश

पांच ज्ञानेन्द्रिय और निश्चयरूप अन्तःकरणकी वृत्ति, ओ बुद्धि है इन छः के सम्मिश्रणको विज्ञानमयकोश कहते हैं ।

मनोमयकोश

पांच ज्ञानेन्द्रिय और संकल्प-विकल्पात्मक अन्तःकरणकी वृत्ति, जो मन है इन छः के समुदायको मनोमयकोश कहते हैं।

प्राणमयकोश

पांच प्राण तथा पांच कर्मेन्द्रियोंके समुदायको प्राणमयकोश कहते हैं।

अन्नमयकोश

५—स्थूल शरीरको अन्नमयकोश कहते हैं।

इस प्रकार उक्त तीन शरीरोंमें पांच कोश अन्तर्गत हो जाते हैं। शरीर और कोश एक ही वस्तु है।

कोशका अर्थ म्यान है। जिस प्रकार तलवार म्यानमें रहती है अर्थात् म्यान तलवारको ढांकना है, उसी प्रकार कोश आत्माको ढांकनेवाला है।

अथवा कोशका अर्थ भण्डार (सजाना) है, जैसे—सजानेमें धन रहता है, अर्थात् सजाना धनको ढांकना है इसी प्रकार कोश सत्, चिन् आनन्द स्वरूप आत्माको आच्छादिन कर लेता है अर्थात् उसके वास्तविक स्वरूपपर आवरण कर देता है।

तीनों शरीर मायाके कार्य हैं इसलिये पांचकोश भी मायाके कार्य हैं।

आत्मा जैसे पचीस वत्त्वोंसे भिन्न है वैसे ही तीन शरीर तथा पांच कोशोंसे भी भिन्न है। वह घट, पटके टुट्टाकी तरह इनसे

पृथक् होकर इनका द्रष्टामात्र है। स्थूल शरीरके भीतर सूक्ष्म शरीर है और इन दोनों शरीरका कारण कारण शरीर है।

इसी प्रकार पांचकोशोंमें भी क्रमसे एकसे एक सूक्ष्म है। इस कारण अन्तर्मयकोशके अन्दर प्राणमय, प्राणमय कोशके अन्दर मनोमय, मनोमयकोशके भीतर विज्ञानमय और विज्ञानमयके भीतर आनन्दमय कोश है।

ये कोश व्यष्टिरूपमें जीवके कोश कहे जाते हैं और समष्टिरूपसे ईश्वरके कोश कहे जाते हैं। जैसे-व्यष्टि रूपसे प्रत्येक पेड़को वृक्ष कहते हैं, तथा समष्टिरूपसे पेड़ोंके समुदायको वन कहते हैं।

उसी प्रकार प्रत्येक जीवका प्रत्येक शरीर तथा प्रत्येक कोश व्यष्टि शरीर तथा व्यष्टि कोश कहा जाता है और समष्टिरूपमें सब जीवोंके मिलकर सब शरीर तथा सब कोश ईश्वरका समष्टि शरीर तथा समष्टि कोश कहा जाता है।

अब व्यष्टि कारण शरीर आदिके अभिमानी चेतनके (जीवके) नाम तथा स्थान आदिका निरूपण करने हैं और समष्टिकारण शरीर आदिमें युक्त ईश्वरके भी नाम स्थान आदिका निरूपण करने हैं।

प्राज्ञ

सुषुप्तिमें व्यष्टि कारण शरीर आदिके अभिमानी अनादि वाम्बाम्बामय अविद्या-विशिष्ट चेतनको (जीवको) प्राज्ञ कहते हैं। वह प्राज्ञ-जीव सुषुप्ति (गहननिद्रा) कालमें रहता है। प्राज्ञ जीवको सुषुप्तिमें

सुखका तथा अज्ञानका अनुभव रहता है। और उस अनुभवसे उत्पन्न एक प्रकारका संस्कार वासन्तामय अवियामें जाता है। जब आत्माका अन्तःकरण, प्राण, तथा इन्द्रिय सुषुप्तिके समय वासनामयअवियामें लीन हो जाती है तब इस जीवात्माका कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदि निवृत्त हो जाते हैं और उसको अपने स्वरूपके सुखका अनुभव होता है। उस सुखकी सुखाकावृत्ति प्रिय, मोद, प्रमोद भेदसे तीन प्रकारकी होती है। वनमेंसे प्रियरूप सुखाकार वृत्ति उसको कहते हैं जो इष्ट वस्तुके (आत्मस्वरूपके) देखनेसे उत्पन्न होती है। मोद रूप सुखाकार वृत्ति उसको कहते हैं जो इष्ट वस्तुकी प्राप्तिसे उत्पन्न होती है, और जो वृत्ति इष्ट वस्तुके उपभोगसे उत्पन्न होती है उसको प्रमोदरूप सुखाकारवृत्ति कहते हैं। इन सुखाकारवृत्तिका तैत्तिरीय उपनिषद्में भी वर्णन है।

इसप्रकारसे प्राप्त नामके जीवको सामान्यरूपसे अपने आनन्दमय स्वरूपका अनुभव होनेपर भी विशेषरूपसे उसका अनुभव नहीं रहता है, क्योंकि उस समय उसमें अविद्या वर्तमान हो रहती है। उस समय सुखका तथा अज्ञानका भी अनुभव होता है। क्योंकि जब पुरुर सोकर उठता है तब उसको यह स्मरण होता है कि “आज मैं ऐसे सुखसे सोया कि किसी वस्तुका ज्ञानही न रहा” यही स्मरण सुषुप्तिकालके सुखके अनुभवका तथा अज्ञानके अनुभवका अनुमान कराता है, अर्थात् इसप्रकारके स्मरणरूपहेतुसे सुषुप्तिकालके अनुभवका अनुमान होता है क्योंकि बिना अनुभवके स्मरण कदापि

नहीं होता है। अतः यह मिथ है कि सुषुप्तिमें भी अज्ञान तथा सुप्त-का अनुभव रहता है।

ईश्वर

इस प्रकार अनुभव-कर्ता प्राज्ञ-जीव ब्रह्माण्डमें असीद्ध हैं। उन धर्मन प्राज्ञजीवोंके समष्टि कारणशरीर-सहित तथा अज्ञान-उपहित चेतनको ईश्वर कहते हैं।

माण्डूक्य उपनिषद्में प्राज्ञ तथा ईश्वरके अमेदकी उपासनासे उपासकको ईश्वरको प्राप्ति कही गयी है।

सुषुप्तिकालमें प्राज्ञका स्थान हृदय रहता है। उस समय सब इन्द्रिय, बुद्धि तथा मन अपने कारण अविद्यामें लीन हो जाते हैं और केवल सुखविषयक अविद्याकी वृत्तिमात्र शेष रहती है।

प्राज्ञकी पश्यन्ती वाणी होती है। आनन्द, भोग होता है। इन्द्रिय, शक्ति होते हैं। तमोगुण होता है। और सुषुप्तिका अभिमानी होनेसे प्राज्ञ नाम होता है।

इस प्रकार प्राज्ञ तथा ईश्वरका निरूपण करके अब तैजस तथा हिरण्यगर्भ (सूत्रात्मा) का निरूपण करते हैं।

तैजस

स्वप्नमें प्रागमय, मनोमय तथा विज्ञानमय कोशरूपव्यष्टि सूक्ष्म शरीरके अभिमानी जीव चेतनको तैजस कहते हैं।

हिरण्य गर्भ

तैजस जीवोंके अनन्त समष्टि सूक्ष्म शरीर-सहित अज्ञान-हिरण्यगर्भ कहते हैं। माण्डूक्य उपनिषद्में तैजस

तथा हिरण्यगर्भकी उपासनासे उपासकको हिरण्यगर्भकी प्राप्ति कही गयी है।

तेजस जीवका स्थान कण्ठ है। मध्यमा घाणी है। सूक्ष्म उपभोग है। ज्ञान शक्ति है। सत्त्व गुण है। स्वन्नवस्थाका अभिमान होनेसे तेजस नाम है।

आप्त अवस्थामें जो पदार्थ देखे, सुने या भोगे जाते हैं उनका संस्कार बालके अमभागके हृत्कारके भागमेंसी बारीक कण्ठमेंस्थित हिता नामकी नाड़ीमें रहता है, इसलिये अनुभूत पदार्थ और उनका ज्ञान स्वन्न अवस्थामें पैदा होते हैं।

इस प्रकार समष्टि सूक्ष्म शरीर-सहित चेतनको हिरण्यगर्भ तथा ध्यष्टि सूक्ष्म शरीर-सहित चेतनको तेजस कहकर अब प्रसंगवशात् उस सूक्ष्म शरीरके विषयका तथा देवताका निरूपण कहते हैं।

स्वन्न या घोर निद्रारूप सुषुप्ति जिस समय न हो, तथा इन्द्रिय, अंतःकरण, और उनके देवता तथा उनके विषयोंका स्पष्ट व्यवहार जिस समयमें होता हो उसको जाग्रत अवस्था कहते हैं।

अब वृत्त इन्द्रियोंके तथा मन, बुद्धि, चित्त, अहंकारके देवता और विषयोंका निरूपण करते हैं। यथा:—

- १—श्रोत्र इन्द्रियका देवता दिश है और शब्द विषय है।
- २—स्वचा इन्द्रियका देवता वायु है और विषय स्पर्श है।
- ३—नेत्र इन्द्रियका देवता सूर्य है और विषय रूप है।
- ४—रसना (जिह्वा) इन्द्रियका देवता वरुण है और विषय रस है।

- ५ घ्राण इन्द्रियका देवता अश्विनोत्तुमार हैं और विषय रस है।
- ६ वाक् इन्द्रियका देवता अग्नि हैं, और क्रिया बोलना है।
- ७—हस्त इन्द्रियका देवता इन्द्र हैं और उसकी क्रिया लेन-देन है।
- ८ पाद (पांव) इन्द्रियका देवता वामन हैं, और उसकी क्रिया गमन है।
- ९ उपस्थ इन्द्रियका देवता प्रजापति हैं, और आनन्द (गतिभोग) उसकी क्रिया है।
- १० गुदा इन्द्रियका देवता यम हैं, और मल-त्याग उसकी क्रिया है।
- ११ मनका देवता चन्द्रमा हैं, और संकल्प-विकल्प करना उसकी क्रिया (काम) है।
- १२ बुद्धिका देवता प्रज्ञा हैं और निश्चय करना उसकी क्रिया है।
- १३ चित्तका देवता वासुदेव हैं, और चिन्तन करना उसकी क्रिया है।
- १४ अहंकारका देवता रुद्र हैं और अभिमान करना उसकी क्रिया है।

इन्द्रिय, देवता, विषय इन तीनोंको मिलाकर त्रिपुटी कहते हैं। इन तीनोंमेंसे एकके भी न रहनेसे व्यवहार नहीं चल सकता है। जैसे—नेत्र तथा सूर्यके प्रकाश रहनेपर भी यदि कोई घट, पद आदि रूपवान् विषय न हो तो नेत्र तथा सूर्यका कुछ भी उपयोग नहीं हो सकता है, इसी तरह नेत्र तथा रूपवान् विषय रहनेपर भी यदि सूर्यका प्रकाश न हो तो केवल नेत्र तथा वस्तुसे व्यवहार नहीं चलता।

है, अर्थात् अन्धकारमें नेत्र वस्तुको नहीं देख सकती है। और इसी तरह सूर्यके प्रकाश तथा वस्तुके रहनेपर भी यदि नेत्र नहीं रहे तो केवल प्रकाश तथा रूपवान् वस्तुसे भी व्यवहार नहीं चल सकता है, अर्थात् अन्धा आदमी सर्वको रोशनीमें भी किसी वस्तुको नहीं देख सकता है। इस प्रकार सभी (१४) त्रिपुटियोंमें समझना चाहिये। व्यवहार निर्वाहके लिये एक समयमें तीनोंका रहना जरूरी है।

इस प्रकार स्वप्न सुषुप्ति तथा चौदह त्रिपुटियोंका वगन करके अब ध्यष्टि स्थूल शरीर-सहित चेतनका (बिगटका) निरूपण करनेके लिये प्रथम स्थूल शरीरका निरूपण करने हैं।

मांसमय भौतिक कर, चरण आदि अवयव-युक्त नाशवान् शरीर-को स्थूल शरीर कहते हैं।

इस स्थूल शरीरको अन्नमय कोश भी कहते हैं क्योंकि यह अन्नसे उत्पन्न होता है। स्त्री और पुरुष जिस अन्नको खाते हैं, उससे उन दोनोंके शरीरमें रस पैदा होता है, रससे रधिर, रधिरसे मांस, मांससे चर्बी, चर्बीसे नाड़ियाँ, नाड़ियोंसे हड्डी, हड्डीसे मज्जा (हड्डीके मोटरका गुरा), मज्जासे स्त्रीके शरीरमें तो रज और पुरुषके शरीरमें वीर्य उत्पन्न होता है।

जीवोंके कर्मके अनुसार संतान उत्पन्न करनेकी जब ईश्वरको इच्छा होती है तब कतुकात्ममें स्त्री, पुरुषके संयोगसे स्त्रीके गर्भ-स्थानमें रज-वीर्यका संयोग होता है। वह संयुक्त रज-वीर्य एक दिनके होनेपर कटल कड़ा जाता है। सात दिनोंमें वह रज-वीर्य डुल-दलेके आकारका हो जाता है। पन्द्रह दिनोंके बाद एक छोटेमें फिह-

के आकारका ॥ आता है। एक महीनेमें उस शिष्टमें कठिना आ जाती है। दो महीनेमें उममें सिरका चिन्ह निहल आता है। तीसरे महीनेमें पांय, हाथ बन जाते हैं। चौथे महीनेमें पांयके गट्टे, पेट तथा कमर बन जाते हैं। पांचवें महीनेमें पीठ बन जाती है। छठे मासमें मुँह, कान, नाक तथा आँख आदि बन जाते हैं।

सातवें महीनेमें जीवके कर्मानुसार इस स्थूल शरीरमें सूक्ष्म शरीरका तथा चेतनका प्रवेश हो जाता है।

आठवें महीनेमें वह जीव नख, रोम आदि समस्त लक्ष्णोंसे युक्त हो जाता है। पिताका वीर्य प्रचल होनेसे पुत्र उत्पन्न होता है और स्त्रीका रज अधिक प्रचल होनेसे पुत्री उत्पन्न होती है। दोनोंका रज, वीर्य समान हो तो नपुंसक उत्पन्न हो जाता है। इसके बाद नववें महीनेमें उस गर्भस्थ जीवमें ज्ञान उत्पन्न हो जाता है, और उसको पूर्व जन्मोंका तथा भले, बुरे कर्मोंका स्मरण होने लगता है और वह दुःखी होकर गर्भसे मुक्त होनेके लिये परमात्मासे प्रार्थना करता है तथा प्रतिज्ञा करता है, 'कि-यदि इस बार गर्भसे मुक्त हो जाऊँ, तो आपकी भक्ति, धर्म-कर्म तथा ज्ञान प्राप्त करूँगा, और अब संसारके माया-मोहमें न फँसूँगा।

परन्तु बादमें जब वह जीव प्रसूती-वायुसे प्रेरित होकर गर्भसे बाहर आता है और संसारकी हवा उसे लगती है तब सब प्रतिज्ञाओं-को भूल जाता है और प्रपंचमय अगतमें फँस जाता है। इस प्रकार स्थूल शरीर ध्वन्नका विकार प्रमाणित होता है अतः अन्नमय कोश जाता है। इस प्रकार व्याप्ति स्थूल शरीरकी उत्पत्ति होती है।

वह स्थूल शरीर भी चार प्रकारके होते हैं—जरायुज, अपण्डज, स्वेदज, उद्भिज्ज ।

जरायुज

- १ माताके पेटमें गर्भको ढकनेवाली भिल्लीका नाम जरायु है, उस जरायुमें उत्पन्न होनेवाले शरीरको जरायुज कहते हैं ।
जैसे—गाय, भैंस, घोड़ा, बकरी, मृग, मनुष्य आदि जरायुज हैं ।

अपण्डज

- २ अपण्डज उत्पन्न होने वाले शरीरको अपण्डज कहते हैं ।
जैसे—कभी, मछली, सर्प, छिपकली अपण्डज हैं ।

स्वेदज

- ३ पसीना या जलसे उत्पन्न होनेवाले शरीरको स्वेदज कहते हैं ।
जैसे—जू, सटमल, मच्छर, कोड़े, मकोड़े आदि स्वेदज हैं ।

उद्भिज्ज

- ४ जमीनको फाड़कर अपने आप बीजसे उत्पन्न होनेवाले शरीरको उद्भिज्ज कहते हैं ।
जैसे—वृक्ष, छाी आदि उद्भिज्ज हैं ।
वृक्ष आदि भी जीवात्माके शरीर हैं क्योंकि हममें भी जीव है ।
इस रीतिमें स्थूल शरीर चार प्रकारके हैं ।

चिदच

प्रत्येक जीवके अलग अलग स्थूल शरीरको तो स्पष्टि स्थूल-

शरीर कहते हैं, और उस व्यष्टि स्थूलशरीरसे उपहित चेतन विद्व कहते हैं ।

विराट्

स्थूल व्यष्टिशरीरोंके समुदायको समष्टि स्थूलशरीर कहते हैं और उस समष्टि स्थूल शरीर-उपहित चेतनको विराट् कहते हैं । विराट्को ही वैश्वानर भी कहते हैं । अनेक प्रकारसे प्रकाशमान होनेसे विराट् है और विद्वका (समस्त नर्कोंका) अभिमानी होनेसे वैश्वानर है ।

अथ आपत् अवस्थाके उस विद्वके स्थान आदिका निरूपण करते हैं ।

विद्वका नेत्र स्थान है । बैद्यरो वाचा है । स्थूल भोग है । क्रिय शक्ति है । रजोगुण है । तथा आपत्का अभिमानी होनेसे विद्व नाम है । आपत् अवस्था स्पष्ट ही है ।

गुण-गुणो, अवयव-अवयवो, जाति-व्यक्ति तथा समष्टि-व्यष्टि का अभेद होनेके कारण विद्व और विराट् अभिन्न ही हैं । माण्डूक्य उपनिषद्में भी अमेदरूपसे उपासना करनेके लिए विद्व तथा वैश्वानरके अमेद रूपका प्रतिपादन किया गया है । और इस अभिन्नोपासनासे उपासकको वैश्वानर (विराट्) की प्राप्ति होती है इसलिये प्रथम अधिकारी पुरुष उपनिषद्के वाक्योंके अनुसार विद्व वैश्वानर तैजस, सूत्रात्मा, प्राज्ञ, ईश्वर इन सबके स्वरूपको जाने । पश्चात् में ही वैश्वानर हूँ, इस प्रकार विद्वका वैश्वानर रूपसे चिन्तन करें ।

इसके बाद मैं ही सूत्रात्मा हूँ, इस प्रकारसे तैजसका सूत्रात्मा-

रूपसे चिन्तन करें। इसके बाद 'मैं ईश्वर हूँ', इस प्रकारसे प्राप्तको ईश्वररूपसे समझे।

इसके बाद, समष्टि-व्यष्टिरूप स्थूल-सूक्ष्म-काण्ण शरीररूप उपाधि वान् जो परब्रह्म है वही मैं हूँ, इस प्रकारसे आत्माका सर्वोत्तम-रूपसे चिन्तन करें।

इसके बाद एकप्रपञ्चसे श्रीं अग्रह, एकरम, प्रज्ञानानन्दस्वरूप हूँ, इस तरह अपने आत्माका भासात्कार करें, इस प्रकार समष्टि-व्यष्टिका तादात्म्य (अभेद) हो जाता है।

एकप्रपञ्च रत्न समान

द्वादश ग्व

तत्त्वमसि आदि महावाक्योंमें जीव-ब्रह्मकी एकताका प्रतिपादन भागवत्याग छत्रणाके द्वारा ही क्या गया है।

पदकी शक्ति (वृत्ति) के विचार करनेसे ही छत्रणाका विचार हो सकता है क्योंकि छत्रणा भी शक्तिके अन्तर्गत ही है।

और शक्तिका विचार भी शाब्द-बोधके बिना नहीं हो सकता है अतः शाब्द-बोध (शाब्दी प्रमा)का विचार करने दें

शाब्दी प्रमा

वाक्यकरणिक प्रमा शाब्दी प्रमा अर्थात् वाक्यरूप रत्न से होनेवाली प्रमाको शाब्दी प्रमा कहने दें।

जैसे 'घटप्रधानय' 'गानय' इत्यादि वाक्योंको सुनकर

सुननेवाले मनुष्यको घड़ेको ले जानेकी तथा गायको ले जानेकी जो प्रमा (ज्ञान) होती है उसको शाब्दी प्रमा कहते हैं। वैसे ही 'तत्त्वमसि' इस श्रुति वाक्यको सुनकर अधिकारी पुरुषको भी 'अहं ब्रह्मास्मि' (मैं ब्रह्म हूँ) इस प्रकारकी प्रमा होती है। यही शाब्दी प्रमा है।

यह स्मरण रखना चाहिये कि अनेक वर्गोंके (अक्षरोंके) समूहको पद कहते हैं यथा 'कलश' यह पद क, ल, श इन तीन वर्गोंका समूहरूप है।

उसी प्रकार पदोंके समुदायको वाक्य कहते हैं। जैसे 'कलश-मानय' इस वाक्यमें कलश और मानय दो पद हैं। प्रत्येक वाक्यमें एक क्रियापद अवश्य रहता है। और कई एक छोटे छोटे वाक्योंके मिलानेसे एक महा वाक्य बनता है। तात्पर्य यह कि-वर्गोंसे पद, पदोंसे वाक्य और वाक्योंसे महावाक्य बनते हैं। महा वाक्य उसको कहते हैं जिसमें अनेक क्रिया पद हों।

और 'तत्त्वमसि' आदि जीव, ब्रह्मके अभेद-बोधक वाक्य भी महावाक्य कहे जाते हैं। अमुक पदसे अमुक अर्थको जानना चाहिये, इसप्रकार ईश्वर की इच्छारूप संकेत प्रत्येक पदमें रहता है। वही पदकी शक्ति है। इसीलिये षट्पदसे शंखके समान गर्जन वाली तथा स्यूलपेदावली वस्तुका ज्ञान होता है। उसीको षड्

शक्ति

कहते हैं। अथवा 'पदपदाथयोर्वाच्यवान्वकभावसम्यग्बः

शक्तिः अर्थान्—पद-पदार्थ इन दोनोंका जो वाच्य-वाचकभावरूप सम्बन्ध है, उसको शक्ति कहते हैं ।

जैसे-पटपद और धड़ेरूप अर्थ दोनोंका वाच्य-वाचकभावरूप सम्बन्ध है, इनमें पटपद वाचक है और पटरूप अर्थ (वस्तु) पट पदका वाच्य है । पदसे जिसका ज्ञान होता है वह वाच्य कहा जाता है और जो पदार्थका स्मारक होता है वह वाचक कहलाता है । शक्तिको वृत्ति भी कहते हैं । साहित्यमें शक्ति तीन प्रकारकी मानी गयी है ।

अभिधाशक्ति, लक्षणाशक्ति, व्यञ्जना शक्ति

वेदान्ती अभिधाशक्ति और लक्षणाशक्ति दो ही शक्ति मानते हैं । इस प्रकार वाचकपद तथा लक्षणाशक्ति पदके भेदमें पद भी दो प्रकारके होते हैं, । जैसे वाच्य भी वाचक और लक्षणाशक्ति भेदसे दो प्रकारके होते हैं । और पद तथा वाचकके दो प्रकार होनेसे उनका अर्थ भी वाच्यार्थ और लक्ष्यार्थरूपसे दो प्रकारके होते हैं । अभिधाशक्तिको वेदान्त-दर्शनमें मुख्य वृत्ति या शक्ति वृत्ति कहते हैं । वह मुख्य वृत्ति भी दो प्रकारकी है, एक योग और दूसरी व्यङ्गि ।

‘अवयवशक्तिः योगः’ अर्थात् प्रत्येक पदमें शक्ति और प्रत्यय दो अवयव होते हैं इन दोनों अवयवोंमें जो अर्थको जनानेकी शक्ति होती है उसको योगशक्ति कहते हैं ।

जैसे—वाचक पदकी योजना बनानेवाले अक्षरोंका रूप अक्षरों शक्ति है । अर्थात् अवयव पद पात्रको वाच्यमें शक्ति है और अक्षरों की वृत्तिमें शक्ति है ।

पच् प्रकृति तथा अच्प्रत्ययसे पाचक शब्द बनता है। इसमें पाक-कर्ता रसोदयका बोध होता है। इस प्रकारके शब्दोंको योगिक शब्द कहते हैं।

‘समुदायशक्तिः रूढिः’ अर्थात् घृ, अ, ट, अ इनवर्गोंका समुदाय रूप पट शब्दमें रूढि शक्ति है, अर्थात् प्रसिद्धिसेही पटरूप अर्थका बोध पटपदकगता है। किन्तु प्रकृति प्रत्ययमें वनक्य पट शब्द द्वारा कस्युमीवादिमान् व्यक्ति (घड़ा) अर्थ नहीं समझा जाता है, इसलिये यहां पट पदमें घड़ा रूप अर्थ जनानेकी जो शक्ति है, वह रूढि है।

वाक्यका लक्षण

“आकांक्षायोग्यतासन्निधिमतपदसमुदायोवाक्यम्
अर्थात् आकांक्षा, योग्यता तथा सन्निधिसे युक्त पदोंके समुदायको वाक्य कहते हैं।

आकांक्षा, योग्यता तथा सन्निधिसे रहित पदोंके समुदाय वाक्य नहीं है और उससे किसी अर्थका बोध भी नहीं होता है।

आकांक्षा

“... आकांक्षा” अर्थात् जिस पदका जिस अन्वय न बनता हो उस पदका उसपदकेसाथ जो सम

भिहार (सहप्रयोग) है, उसे आकांक्षा कहते हैं। जैसे—‘घटमानय’ (घड़ा ले आओ) इस वाक्यसे सुननेवालेको जो घड़ा ले आनेका ज्ञान होता है वह ज्ञान (बोध) केवल “घटन्” इस पदसे या केवल “आनय” इस क्रिया पदसे नहीं हो सकता है, किन्तु दोनों ही पदोंसे होता है इसलिये घटम्, इस पदके साथ जो “आनय” पदका प्रयोग और आनय पदके साथ जो घटम्, इस पदका प्रयोग है वही आकांक्षा है।

नारूप्य यह है कि-कारक पदका बिना क्रियापदके अन्वय नहीं बन सकता है और क्रिया पदका बिना कारक पदके अन्वय नहीं बन सकता है अतः एक दुसरे पदको एक दुसरे पदकी (परस्पर) आकांक्षा है।

योग्यता

‘वाक्यार्थाबाधो योग्यता’ अर्थात् वाक्यके अर्थका जो अन्य किसी प्रमाणसे बाध नहीं होना है, उसे योग्यता कहते हैं।

जैसे—‘जलेन सिंचेत्’ अर्थात् पेटको जलसे सींचे, इस वाक्यार्थ कावत्पश्र आदि किसी भी प्रमाणसे बाध नहीं होता है क्योंकि जलमें सेवन क्रियाकी योग्यता है अर्थात् जलमें सींचना होता ही है परन्तु यदि कोई ‘अग्निना सिंचेत्’ (आगसे सींचे) ऐसा कहे तो सुनने वालेको शाब्दबोध नहीं होता है क्योंकि आगमें पेट सींचनेकी योग्यता नहीं है, वह प्रत्यक्ष प्रमाणसे बाधित है।

सन्निधि

‘पदानामविलम्बोच्चारणं सन्निधिः’ अर्थात् जिस पदका

जिस पदके साथ अन्यत्र अनेकित हो उन दोनों पदोंका जो व्यवधान-गदित एक साथ उच्चारण है उसे सन्निधि कहते हैं। जैसे— 'चटमानय' यहाँपर पट्। इस पदके साथ किना व्यवधानके जो ध्यानय पदका उच्चारण है उसे सन्निधि कहते हैं।

यदि 'गिरिः, मुनिः, वट्टिमान्, देवदत्तेन (पर्वत, साया, देवदत्ते, अग्निवाला है) जैसा करें तो शाब्दबोध नहीं होता है, क्योंकि कि जिस पदका जिस पदके साथ अन्यत्र करना है उन्हें एक साथ न बोलकर बीच बीचमें दूसरे पद बोले गये हैं, अतः अर्थका पता नहीं लगता है। और पट्, इस पदके उच्चारणके बाद प्रदगादि काल बिनाक ध्यानयपदका उच्चारण हो तो सन्निधि नहीं होती है। इस प्रकारकी आकांक्षा, योग्यता तथा सन्निधि इन तीनोंसे युक्त पदोंके समुदायको वाक्य कहते हैं। ऐसे ही वाक्योंसे शाब्दबोध होता है।

नैयायिक लोगोंने इन तीनोंके अलावा वक्ष्यकी इच्छारूप तात्पर्यको भी शाब्दबोधमें कारण माना है, क्योंकि बिना तात्पर्य-ज्ञानके 'संन्धयमानय' इससे कहीं लक्ष्यका तथा कहीं बोद्धेका ज्ञान नहीं हो सकना है परन्तु यह बात प्रकरणसे हो जानी जाती है।

पदोंका शक्तिग्रह व्याकरण, कोश, उपमान, आप्तवचन, व्यवहार, वाक्यशेष, विवरण, सिद्धपदकीसन्निधि से होता है।

अथ लक्ष्य अर्थको निरूपण करनेके लिये दूसरी लक्षणा शक्तिका निरूपण करते हैं।

लक्षणा

पूर्वोक्त शक्तिवृत्तिसे बोधित पदार्थको शक्यार्थ कहते हैं, उस शक्य पदार्थका जो लक्ष्यमाण पदार्थके साथ सम्बन्ध है उसे लक्षणा

कहते हैं । पदका परम्परासम्बन्धरूप लक्षणा है, क्योंकि पदका साक्षात् सम्बन्ध तो शक्य अर्थके साथ होता है और उस शक्यार्थका सम्बन्ध लक्ष्यार्थसे होता है अतः शक्यार्थ-द्वारा पदका सम्बन्ध लक्ष्यार्थके साथ होनेसे लक्षणावृत्ति परम्परासम्बन्धरूप है । जहाँ शक्य अर्थमें वक्ताका तात्पर्य सम्भव नहीं होता हो वहाँ पदका परम्परासम्बन्धरूप लक्षणा होती है, अतएव वक्ताका तात्पर्य लक्षणाका योज है । जैसे—किसी आदमीने तम्बूमें बैठे हुए पुरुषको भोजन करानेके तात्पर्यसे 'मण्डपं भोजय' यह वाक्य किसीको कहा । उस वचनको सुनकर सुननेवाला जड़मण्डपमें भोजन करनेकी अयोग्यता देखकर मण्डप पदसे मंडपस्थ (तम्बूमें स्थित) पुरुष समझता है इसीका नाम लक्षणा है ।

लक्षणा दो प्रकारकी होती है । १-केवल लक्षणा २-लक्षित लक्षणा ।

'शक्यसाक्षात् सम्बन्धः केवल लक्षणा' अर्थात् पदके शक्यार्थके साक्षात् सम्बन्धको केवल लक्षणा कहते हैं । जैसे—'गंगायां ग्रामः' यहाँपर गंगापदकी तीरमें लक्षणा होती है, गंगा पदका शक्य जो प्रवाह है उसका तीरसे साक्षात् सम्बन्ध (संयोग) है । अतः तीरमें गंगापदकी केवल लक्षणा है ।

शक्यपरम्परा सम्बन्धः लक्षित लक्षणा अर्थात् पदके शक्य अर्थका जो लक्ष्य अर्थके साथ परम्परा सम्बन्ध है उसको लक्षित लक्षणा कहते हैं ।

जैसे—'द्विरेफो रीति' इसका शक्यार्थ यह होता है कि

दो रेफ शब्द करते हैं। परन्तु अक्षररूप रेफका (रकारका) रोना व असम्भव है, इसलिये शक्य अर्थमें वत्सका तात्पर्य नहीं है, किन्तु रेफवाला जो 'भ्रमर' शब्द है उसके शक्य अर्थमें द्विरेफ पदको छा है। भ्रमर शब्दका शक्यार्थ भौरा है। यहाँ द्विरेफपदका शक्य दो रेफ हैं उनका अवयवित्वात्त्व सम्बन्ध भ्रमर शब्दमें है और भ्रमरशब्दका शक्ति वृत्तिरूप सम्बन्ध अपने वाक्य भौरेमें है। शक्य द्विरेफ के सम्बन्धों जो भ्रमरपद है उसका सम्बन्ध भी होनेसे शक्यका परम्परा सम्बन्ध है।

छाङ्गा भी जहृङ्गा, अजहृङ्गा तथा, भागत्याग छा (जहृङ्गाजहृङ्गा) के भेदसे तीन प्रकारकी है।

जहृल्लक्षणा

शक्यार्थपरित्यागेन तंत्संयन्धार्थान्नरे वृत्तिः जहृल्लक्षणा

अर्थात् पदके शक्य अर्थका त्यागकरके उस शक्य अर्थका सम्बन्धी अन्य पदार्थ है उसमें जो पदकी वृत्ति (शक्ति) है उसका नाम जहृल्लक्षणा है। जैसे 'गंगायां मासः' इस वाक्यको गुनकर भौना पुन गंगा पदके शक्यार्थ जल-प्रवाहमें मासकी आध्यात्मिकी अनुपपत्तिको देना उस गंगापदकी तीरेमें छाङ्गा करना है। अर्थात् गंगाके तीरे (तटपर) मास है, यह अर्थ जल शक्यका समझना है।

यहाँ गंगापदके शक्य अर्थ जल-प्रवाहको छोड़कर वस शक्य सम्बन्धोपपत्तिकी जो तीरे पदार्थ है उस तीरेमें जो गंगापद की शक्ति है उसको जहृल्लक्षणा कहते हैं।

अजहृल्लक्षणा

'शक्यार्थपरित्यागेन तंत्संयन्धार्थान्नरे वृत्तिः अजहृल्लक्षणा' अर्थात् पदके शक्य अर्थ है उस शक्य अर्थको

त्यागकर उस शक्य अर्थक संबन्धी अन्य पदार्थमें उस पदकी जो वृत्ति (शक्ति) है उसको अजहल्लक्षणा कहते हैं ।

जैसे— 'काकेभ्योदधि रक्षनाम्' यहाँ पर शक्यार्थ काकको नहीं छोड़ते हुए काक-संबन्धी दध्युपधातक विलाड़ आदिमें काक पदकी शक्ति है ।

यहाँ वक्ताका तात्पर्य दधिको रक्षामें है । वह विलाड़ आदिसे रक्षाके बिना असम्भव है, अतः काकपदकी दधि-उपधातकमें अर्थात् दहीके बिनाशक अन्तुमात्रमें शक्ति है ।

उसी प्रकार 'छत्रिणो यान्ति' यहाँपर छत्रोपदकी छत्र-धारी जनसमुदायमें जो शक्ति है वह अजहल्लक्षणा है ।

भागत्याग लक्षणा

शक्यैकदेशपरित्यागेन शक्यैकदेशे वृत्तिः भागत्यागलक्षणा अर्थात् जहाँ पदके शक्यार्थके एक भागको छोड़कर शेष एक भागमें ही जो उस पदकी शक्ति है वह भागत्याग लक्षणा है । इस लक्षणाको महद जहल्लक्षणा भी कहते हैं । जैसे—'सोऽयं देवदत्तः' इस वाक्यको सुनकर सुननेवाला 'सः' और 'अयम्' इन दोनों पदोंकी दकारादि-विशिष्ट देवदत्तनामवाले पुरुषमें लक्षणा करता है ।

यहाँ दूरदेशवर्ती, परोक्ष देवदत्तनामा पुरुष 'सः' पदका शक्यार्थ है । और निकटदेश वर्ती, प्रत्यक्ष देवदत्त नामा पुरुष 'अयम्' पदका शक्यार्थ है । यहाँ 'सः' और 'अयम्' इन दोनोंके जो दूरदेश और निकटदेश, अथवा परोक्ष तथा प्रत्यक्षरूप वाच्य भाग है,

अंधकार-प्रकाशकी तरह परस्पर विरुद्ध होनेसे उन दोनोंका अभेद असम्भव है, अतः 'सः' पदके वाच्य अर्थके एक भाग देशकालको और अयम् पदके वाच्यअर्थके एक भाग देशकालको त्यागकर उन दोनों पदोंको अवशिष्ट एक भागमें (विशेष्य भागमें) अर्थात् केशव देवदत्तनामा पुरुषमें 'सः' और 'अयम्' पद की लक्षणा है। इस प्रकार लक्षणा करनेसे 'सोऽयम् देवदत्तः' यहां तीनों पदोंके द्वारा अभिन्न देवदत्तकाही बोध होता है।

इसी प्रकार 'तत्त्वमसि' इत्यादि महावाक्यमें भी भागत्याग लक्षणा है। जैसे जीव और ब्रह्मके अभेदके तात्पर्यसे कहे गये 'तत्त्वमसि' वाक्यको सुनकर आत्मा पुरुष 'तत्' और 'त्वम्' इन दोनों पदोंको अलंङ्घ्य चेतनमें लक्षणा करता है। क्योंकि तत्त्वमसि, इस वाक्यमें स्थित "असि" पद उन दोनों पदार्थोंका अभेद प्रतिपादन करता है, परन्तु तत्पद-शक्त्यर्थ माया-विशिष्टचेतनका और त्वमपद-शक्त्यर्थ अन्तःकरण-विशिष्टचेतनका परस्परविरोध होनेसे अभेद होना असंभव है, अतः इन दोनों पदोंके शक्त्यर्थके एक देश माया और अन्तःकरणको छोड़कर चेतनमात्रमें लक्षणा है और चेतनसे चेतनका अभेद होना तथा समानाधिकरण्य होना संभव है। और उसी अभिन्न अलंङ्घ्य चेतनमें ब्रह्मका तात्पर्य है।

उपर्युक्त तीन प्रकारकी लक्षणा पुनः प्रयोजनवलीलक्षणा तथा निरुद्ध लक्षणाके भेदसे दो प्रकारकी होती है। जैसे-गंगापदकी (गंगायां-ग्रामः) यहांपर तीर्थमें जो लक्षणा है वह प्रयोजनवली लक्षणा है इसी लिये 'तीरे ग्रामः' न बल्कि 'गंगायां ग्रामः' ऐसा कहा जाता है।

‘तीरे ग्रामः’ कहनेसे तीरमें जाने शैत्य, पावनस्वादि प्रतीत नहीं होते हैं जितने ‘गंगायां ग्रामः’ कहनेसे गंगाके धर्म शैत्य (शीतलता) पावनत्व आदि तीरमें प्रतीत होते हैं ।

निरुद्ध लक्षणा जैसे—‘नीलो घटः’ यहां नीलपदका नील गुण अर्थ होनेपर भी लक्षणासे नीलगुण-युक्त घटरूप गुणोका ही बोध होता है । क्योंकि ऐसी ही रूढ़ि है, अतः यहां रूढ़िलक्षणा है । प्रयोजनके अभावसे प्रयोजनबतों नहीं है ।

इन सय लक्षणार्थोंमें कई लोग केवल अन्वयानुपपत्तिको ही लक्षणाका बीज (हेतु) मानते हैं । अर्थात् अन्वय (शक्य अर्थका संबन्ध) उसकी अनुपपत्ति (असंगति) जहां हो वहीं लक्षणा होती है । किन्तु यह नियम व्यभिचरित है । यद्यपि ‘गंगायां ग्रामः’ इत्यादि स्थानमें यह नियम हो सकता है परन्तु सर्वत्र नहीं होता है । जैसे—‘घट्टीः प्रवेशाय’ यहांपर अन्वयानुपपत्ति नहीं होनेपर भी लक्षणा होती है ‘घट्टीः प्रवेशाय’ यहांपर घट्टिपदकी घट्टि-धारी (छाटोवाले) में लक्षणा है, यह नहीं होगी क्योंकि घट्टिपदके शक्य (छाटो) का प्रवेशमें, अन्वय (संबन्ध) संभव है । क्योंकि छाटोका भी प्रवेश कराना (लाना) हो सकता है अतः तात्पर्यानुपपत्ति ही लक्षणामें बीज (हेतु) है, अन्वयानुपपत्ति हेतु नहीं है । तात्पर्य (वक्ताको इच्छा) उसकी अनुपपत्ति अर्थात् शक्य अर्थमें असंगति रूप तात्पर्यानुपपत्ति ‘घट्टीः प्रवेशाय’ यहां लक्षणाका बीज है । कारण कि भोजनके समय वक्ताका तात्पर्य छाटोके ले आनेमें कभी नहीं हो सकता है अतः घट्टिपदकी घट्टिधरमें (छाटोवाले पुरुषमें) लक्षणा है । क्योंकि भोजनके समय

घटनका तात्पर्य है। इसी प्रकार सर्वत्र लक्षणा में समझना चाहिये और इसीलिये यदुक्तोंने तात्पर्यानुपपत्तिको ही लक्षणाका धोत्र माना है।

कहें एक शास्त्रकार शक्ति तथा लक्षणासे भिन्न शब्दको तीसरी गौणीवृत्ति भी मानने हैं। जैसे 'सिंहो देवदत्तः' यहांपर

सिंहपद गौणी वृत्तिसे पुरुषका बोधक है। जो गुण पदके शक्य अर्थमें हो, यह गुण शक्य अर्थसे भिन्न अर्थमें शब्दको गौणी वृत्तिसे बोधित होता है। जैसे सिंहपदके शक्य अर्थ सिंह पशुमें जो शूरा, क्रूरता आदि गुण हैं वे गुण देवदत्तनामके पुरुषमें (जो सिंह पदका शक्यार्थ नहीं है) शब्दको गौणी वृत्तिसे कहें जाते हैं।

शब्दको एक और चौथी वृत्ति है जिसका नाम व्यंजना वृत्ति है। व्यंजनावृत्तिसे प्रतीत होनेवाले अर्थको व्यंग्य अर्थ कहते हैं। जैसे शत्रुके घरमें भोजन करनेके लिये उग्र पुरुषको उसका मित्र कहता है कि 'विष' भुंक्ष्व'। यहां शक्ति वृत्तिसे तो वाक्यका 'जहर खाओ' यह अर्थ होता है। परन्तु मित्रका यह अभिप्राय कभी नहीं हो सकता है, अतः व्यंजनावृत्तिसे 'विष खालो, पर शत्रुके घरमें भोजन मत करो, यह व्यंग्य अर्थ निकाला जाता है।

शब्दको उपर्युक्त चार वृत्तियोंसे वेदान्तशास्त्रमें शक्ति (अभिधा) और लक्षणा वृत्तिसे ही काम चलता है। अतः गौणीवृत्ति और व्यंजनावृत्तिका यहां मंक्षेपसे ही वर्णन किया गया है।

जिन पुरुषको उपर्युक्त शक्ति, लक्षणावृत्तिका तथा आकांक्षा, आसक्ति, तात्पर्य आदिका ज्ञान रहता है, उसीको शब्दबोध है।

आसत्ति

‘शक्ति लक्षणाऽन्यतरसम्बन्धेनाव्यवधानेन पद-
जन्या पदार्थोपस्थितिः आसत्तिः’ अर्थात् पदमें अपने अर्थका
जो शक्तिरूप अथवा लक्षणारूप सम्बन्ध है उस सम्बन्धसे जो व्याव-
धान-रहित पदसे पदार्थकी स्मृति होती है उसे आसत्ति कहते हैं ।

जैसे—‘घटमानय’ इस वाक्यको सुनकर मनुष्यको घटपदसे
शक्तिरूप सम्बन्धके द्वारा घड़ेका स्मरण हो जाता है और आनय पद
से शक्तिरूप सम्बन्ध-द्वारा ले आनेका क्रियाका स्मरण हो जाता है ।
और ‘गंगायां मामः’ इस वचनको सुनकर मनुष्यको गंगा पदसे लक्षणा
रूप सम्बन्ध-द्वारा किनारेका स्मरण होता है, एवं मामपदसे शक्ति
रूप सम्बन्ध द्वारा गांवका स्मरण हो जाता है इसीका नाम
आसत्ति है ।

वक्तृ-तात्पर्य और शब्द-तात्पर्य भेदसे तात्पर्यके दो प्रकारके होते
हैं । वाक्यार्थके समझनेमें तात्पर्यकी भी आवश्यकता होती है ।

वक्तृ-तात्पर्य

‘पुरुषाभिप्रायः वक्तृतात्पर्यम्’ इस वाक्यसे सुनने वालेको
असुक्त अर्थका ज्ञान हो, इस तरहकी जो वक्ताकी इच्छाविशेष है उसे
वक्तृ-तात्पर्य कहते हैं । इसको बहुतेरे शाब्दी प्रमाके प्रति कारण
माना है परन्तु यह कार्य-कारण भाव व्यभिचरित है, क्योंकि जिस वं
नहीं रहनेपर कार्य न हो, और जिसके रहनेपर कार्य हो वही उस
कार्यका कारण कहा जा सकता है । और जिसके बिना भी कार्य हो

जाता है यह अन्यथा सिद्ध है, कारण नहीं है। जैसे कुम्हार, चक्का और दण्ड आदिके बिना चढ़ा, कभी नहीं बन सकता है अतः वे सब घट रूप कार्यके कारण होने हैं। और मिट्टी होनेवाला गद्दा कुम्हारका न भी रहे तो भी चढ़ा बन सकता है। घड़े बननेके समय गद्देका रहना आवश्यक नहीं है, अतः गद्दा घटरूपकार्यके प्रति अन्यथा सिद्ध है। इसी तरह वक्तृ-तात्पर्यके बिना भी शाब्द-बोधरूप कार्य हो जाता है, अतः शाब्दबोधमें वक्तृ-तात्पर्य अन्यथा सिद्ध है। क्योंकि तोना, मँना आदिके शब्दोंको सुनकर ओठाको शाब्दबोध हो जाता है, और उन पक्षियोंका यह तात्पर्य नहीं रहता है कि-हमारे द्वारा उच्चारण किये गये राम शब्दसे सुननेवालेको रामा-दशरथके पुत्रका बोध हो या जिसका योगी लोग निरंतर ध्यान करते हैं उस रामका ज्ञान हो, तथापि शाब्दबोध हो जाता है, इसलिये वक्तृ-तात्पर्य शब्दार्थ-ज्ञानमें कारण नहीं है। किन्तु शब्द-तात्पर्य शाब्दबोधमें कारण है।

शब्द-तात्पर्य

‘तदर्थप्रतीति-जननयोग्यत्वं शब्द-तात्पर्याम्’ अर्थात् उन उन शब्दोंमें जो उन उन अर्थोंके जनानेकी योग्यता है उसे शब्द-तात्पर्य कहते हैं। इसमें भी लौकिक शब्दोंके तात्पर्यका ज्ञान प्रकरण आदिसे होता है। जैसे ‘सैधवमानय’ इस वाक्यमें जो सैधव पद है वह निमक और थोड़ा दोनोंका वाचक है। अतः भोजनके समय इस वाक्यको सुनकर सुननेवालेको उस भोजन प्रकरणके

धन उस सैन्धवपदका तात्पर्य नमकमें निश्चित होता है, और यात्राके समय उसी वाक्यको सुनकर श्रोताको यात्रा-प्रकरण पर उस सैन्धवपदका घोड़ेमें तात्पर्य ज्ञान होता है। यदि इस शब्द-तात्पर्यको शाब्द-बोधमें कारण न मानें तो एक ही सैन्धव पदमें कभी नमकका बोध और कभी घोड़ेका बोध नहीं होना चाहिये। अतः शब्द-तात्पर्यको ही शाब्द बोधके प्रति कारण मानना चाहिये। और वैदिक शब्दोंके तात्पर्यका ज्ञान तो उपक्रम आदि षट्‌लिङ्गसे (उः लिङ्गोत्ते) होता है।

उपक्रमोपसंहारावभ्यासोऽपूर्वता फलम् । अर्थ-
वादोपपत्तिश्च लिङ्गं तात्पर्य-निर्णये । अर्थात् उपक्रम और उपसंहार इन दोनोंकी एकता, अभ्यास अपूर्वता, फल, अर्थवाद, उपपत्ति तात्पर्यके निर्णयमें ये उः लिङ्ग (हेतु) हैं।

उपक्रमोपसंहारकी एकता

वस्तुनः प्रतिपाद्यस्यादावन्ते प्रतिपादनम् ।

उपक्रमोपसंहारौ तदेक्य कथितं मुपेः ॥

जिसका भागो प्रतिपादन करना है उसका प्रहरणके भागमें जो प्रतिपादन है, उसको उपक्रम कहते हैं। तथा अन्तमें जो प्रतिपादन है, उसे उपसंहार कहते हैं। इन दोनोंकी जो एकता है वह भी लिङ्ग माना गया है। जैसे छान्दोग्य उपनिषद्के छठे अध्यायके आदिमें ब्रह्म मुनिने शंकरकेपुत्रो कहा है कि 'सदेव सान्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्' अर्थात् हे मित्र ! वह समस्त एव-

मान जगत् सृष्टिके पूर्व सत् प्रद्वरूप ही था । यह सत् वस्तु मझ एक ही द्वैत-रहित है, इस प्रकार आदिमें कहकर फिर उस अध्यायके अन्तमें कहा है कि ऐतदात्म्यमिदं सर्वम् यह सारा संसार अद्वितीय प्रद्वरूप ही है, उससे भिन्न नहीं है ।

अभ्यास

यस्तुतः प्रतिपाद्यस्य पठनं च पुनः पुनः ।

अभ्यासः प्रोच्यते प्राज्ञैः न एवावृत्तिशब्दभाक् ॥

जिसका प्रतिपादन करना है उस वस्तुका उस प्रकरणके बीचमें जो बार बार पढ़ना है, उसको अभ्यास या आवृत्ति कहते हैं । जैसे उसी अध्यायमें 'तत्त्वमसि श्वेतश्वेतो' इन वाक्यको नौ बार पढ़कर उस अद्वितीय वस्तुकाही पुनः पुनः प्रतिपादन किया गया है ।

अपूर्वता

श्रुतिभिन्न प्रमाणेनाविगत्यमपूर्वता ।

जिसका प्रति-पादन करना है उसकी जो श्रुतिसे भिन्न प्रमाण आदि लौकिक प्रमाणों द्वारा अविद्यता है उसको अपूर्वता कहते हैं । अद्वितीय प्रज्ञकी अपूर्वता उम्हो छठे अध्यायमें 'यं वै सौम्यमग्निमानं न निमालयसे' (हे सौम्य अग्नि सृष्टम वस्तुको न नष्ट-आदि प्रमाणोंसे नहीं देखना है) इत्यादि वचनोंमें प्रतिपादित है ।

फल

धूयमाणं तु तज्ज्ञानात्तत्प्राप्त्वादि प्रयोगनम् ।

फलं प्रकीर्तितं प्राप्तेर्मुख्यं मोक्षैकं लक्षणम् ॥

प्रकरणमें प्रतिपादिन जो वस्तु है उसके ज्ञानसे जो उस वस्तुकी प्राप्तिरूप प्रयोजन भूतिमें कथित है उसको फल कहने है उसको मोक्ष-रूप फल मुख्य फल है ।

जैसे वही छठे अध्यायमें कहा है कि 'आचार्यधानुरुपो तस्यतायदेव चिरं यावन्नविमोक्षयेत् संपरस्ये' अर्थात् जिस अधिकारोंने प्रप्रेता गुणोंसे मुख्यसे वेदान्तशास्त्रका भवग दिया है, वही पुरुष तत्त्वमसि आदि वाक्यासि प्रत्यक् अभिन्न ब्रह्मको 'अहं ब्रह्मास्मि' इस प्रकारमें भाषास्कार करना है । और इस ब्रह्मवेद्याकी सभी तक स्थिति रहती है जब तक प्रारब्ध कर्मोंके बल देहादि बन्धनमें मुक्त नहीं होता है । भोगसे प्रारब्ध-अव होनेपर वह पुनः ब्रह्म ही हो जाता है । उक्त भूतिमें अद्वितीय ब्रह्मके ज्ञानमें अद्वितीय ब्रह्मकी प्राप्तिरूप प्रयोजन कथित है, वही मुख्य फल है ।

अर्थवाद

वस्तुनः प्रतिपादनं प्रतीकमवधारितम् ।

निश्चयं तद्विषयस्य अर्थवादः स्मृतो नृपे ॥

प्रकरणमें प्रतिपादिन अद्वितीय वस्तुको जो प्रतीक है उसको अर्थवाद कहने है । और उसमें विषय जो है वह है उसको निश्चयों को अर्थवाद कहने है ।

जैसे उसी छठे अध्यायमें कहा है कि 'येनाश्रुतं श्रुतं भवत्यमतं मतमविज्ञातं विज्ञातम्' अर्थात् जिस एक वस्तुमें मुननेसे अश्रुत वस्तु भी श्रुत हो जाती है, और जिस वस्तुमें मनन करनेसे अचिन्त्य वस्तु भी मननका विषय हो जाती है, और जिस वस्तुके विचार करनेसे अज्ञात वस्तु भी विज्ञात हो जाती है, वही जानने योग्य है, इस वाक्यसे उस अद्वितीय वस्तुकी (ब्रह्मकी) स्तुति की है। और ब्रह्मसे भिन्न सारा द्वैतरूप प्रपञ्च नाशवान् और वन्धनका कारण है, इत्यादि वाक्यसे द्वैतकी निंदा की गयी है, दोनों अर्थवाद हैं।

उपपत्ति

-वस्तुनः प्रतिपाद्यस्य युक्तिभिः प्रतिपादनम्।

-उपपत्तिः प्रविष्टेया दृष्टान्ताया हानेक्या॥

प्रतिपादनीय वस्तुका जो दृष्टान्त आदि अनेक युक्तियोंसे प्रतिपादन है उसको उपपत्ति कहते हैं। जैसे उसी छठे अध्यायमें मिट्टी तथा सोना आदिका दृष्टान्त देकर कारणसे भिन्न कार्यकी सत्ताका निषेध करके उस अद्वितीय ब्रह्मका प्रतिपादन किया है।

जैसे उपक्रम-उपसंहारकी एकता, अभ्यास, अपूर्वता, कल, अर्थवाद तथा उपपत्तिसे छंदोग्य उपनिषद्के छठे अध्यायमें अद्वितीय ब्रह्ममें श्रुतिओंका तात्पर्य नष्ट किया गया है, उन्ही प्रकारसे समस्त वेद-रहित ब्रह्ममें ही तात्पर्य है।

श्रवण

इस प्रकार 'तत्त्वमसि' आदि श्रुतियोंके श्रवण, मनन, निदिध्यासन करनेसे अद्वितीय, ब्रह्मका साक्षात्कार हो जाता है। उपनिषदोंके द्वारा अद्वितीय ब्रह्मका निश्चय करनेको ही श्रवण कहते हैं। श्रवणसे बुद्धिकी मंदता दूर होती है।

मनन

जिस अद्वितीय वस्तुका उपनिषदोंमें श्रवण किया है, उसके धेदके अनुकूल श्रुतियोंसे चिंतन करनेको मनन कहते हैं। जैसा कहा है कि- 'श्रुतस्यार्थस्योपपत्तिभिश्चिन्तनं मननम्'। मनन श्रुतियोंका निर्वर्तक है।

निदिध्यासन

'विजानीय प्रत्ययतिरस्कारेण सजानीय प्रत्यपवाही-करणं निदिध्यासनम्' अर्थात् विजातीय चित्त-वृत्तियोंका तिरस्कार करके जो सजातीय वृत्तियोंका प्रवाह करना है, उसको निदिध्यासन कहते हैं। जैसे देह, इन्द्रिय, मन, बुद्धि, तथा स्त्री, पुत्र, धन आदि अनात्म वस्तुओंमें जो आत्म-बुद्धि या आत्मीय बुद्धि है उसको और द्वैतरूपप्रपञ्चके दर्शनको विजातीय वृत्ति कहते हैं। और 'अहं ब्रह्मास्मि' इस प्रकारके चित्तवृत्तिको सजातीय वृत्ति कहते हैं। विपरीत भावनामें जो दुरामह है, उसको निदिध्यासन दूर करता है। अथवा श्रवणसे प्रमाण-भावा असीमाधना दूर होती है। मननमे प्रमेय-गत अहं-

भावना दूर होती है। निदिध्यासनसे विपरीत भावना दूर होती है। इस प्रकार ध्वण, मनन, निदिध्यासनसे असंभावना और विपरीत भावनाका नाश होनेपर तत्त्वमसि आदि महावाक्यसे जो व प्रज्ञाकी एकता ज्ञानके अनेकतर 'अहं प्रज्ञास्मि' इस प्रकार अधिकारीको अपने ही ज्ञान होता है। और उस प्रज्ञाके साक्षात्कारसे मनुष्यके अज्ञान की निवृत्ति हो जाती है, तथा उसे परमानन्दकी प्राप्तिरूप मोक्ष मिलता है, अतः ध्वण, मनन तथा निदिध्यासनका मोक्षमें उपयोग है। श्रुति भी साधन-चतुष्टयके बाद भवगादिका उपदेश करती है। 'आत्मा चाऽहं द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः' अर्थात् मुमुक्षुको आत्माका साक्षात्कार करना चाहिये, क्योंकि मोक्षरूप परम पुरुषार्थ एकमात्र आत्म-साक्षात्कार ही है। और उस साक्षात्कारके भवगादि साधन हैं अतः वे भी आवश्यक हैं। मनन तथा निदिध्यासन भवगादीन होनेसे तीनोंमें भवग प्रधान है। और वह भवग शब्दमय होनेके कारण शब्दप्रमाण भी आत्म-साक्षात्कारमें परम्परया उपयोगी है।

द्वादश-रत्न समाप्त

त्रयोदश रत्न

ख्यातिका विचार करना तत्त्व जिज्ञासुओंका नितान्त आवश्यक है। क्योंकि जब तक इस दुःख, विचित्र संसारके वास्तविक स्वरूपके विषयमें पूर्ण रूपसे गवेषणा न की जाय तब तक मोक्षरूप पुरुषार्थकी प्राप्ति तो दूर है, किन्तु उसकी प्राप्तिके लिये प्रवृत्ति भी विषयकी जिज्ञासुकी नहीं हो सकती है। और ख्यातिके विचार करनेमें

संसारके वास्तविक स्वरूपका पना लग जाता है अतः ख्यातिका स्वरूप विचारणीय है ।

ख्यातिका निरूपण

प्रातिभासिक (मिथ्या वस्तु) को जो सत्यरूपसे प्रतीति होती है उसे ख्याति कहते हैं ।

ख्यातिके विचारमें छः प्रकारके मत भेद हैं ।

असत्-ख्याति, आत्म-ख्याति, अन्यथाख्याति, सत्-ख्याति, अख्याति, अनिर्यचनीय ख्याति ।

जैसे—रज्जुमें सर्पकी जो प्रतीति, लोगोंको होती है, यद्यपि यह प्रतीति (ज्ञान) मिथ्या (दुष्ट) है, किन्तु सत्यरूपसे प्रतीति होती है, और जब रज्जु रूप अधिष्ठान की प्रतीति हो जाती है, तब सर्पकी प्रतीति बाधित हो जाती है और जब शुक्तिरूप अधिष्ठानकी प्रतीति हो जाती है तब रज्जुकी प्रतीति बाधित हो जाती है, उसी-प्रकार सत्, चित्, आनन्द रूप अद्वितीय ब्रह्ममें समस्त संसारकी प्रतीति लोगोंको अनादि कालसे होनी चली आ रही है, यह व्यवहारिक संसारकी प्रतीति भी रज्जु-सर्प शुक्ति-रज्जुकी प्रतीतिकी तरह मिथ्या (दुष्ट) है, अधिष्ठान रूप ब्रह्मका अनुभव हो जानेपर संसारकी प्रतीति भी बाधित हो जाती है ।

सांगत यह कि एक ही ब्रह्म विचररूपसे सर्वत्र व्याप्त हैं । सर्वत्र एन्हीकी सत्ता है, अन्य जो कुछ सांसारिक पदार्थ देखनेमें आने हैं वे सब रज्जु-सर्पकी तरह मिथ्या हैं । उस मिथ्या वस्तुको जो सत्य-रूपसे प्रतीति होती है उसमें शास्त्रोंका मन भेद है ।

शून्यवादी माध्यमिक बौद्ध असत्-ख्याति मानते हैं।

योगाचार क्षणिक विज्ञानवादी बौद्ध आत्म-ख्याति मानते हैं।

न्याय और वैशेषिक (काणाद) शास्त्रमें अन्यथा-ख्याति

कही गयी है।

कई एक तान्त्रिक लोग सत्-ख्याति मानते हैं।

सांख्य, योग तथा मौमांसा शास्त्रमें अख्याति कही गयी

है।

वेदान्तमें अनिर्यचनीय-ख्याति का प्रतिपादन किया गया

है।

असत्-ख्याति

असत्-ख्यातिके अनुयायी शून्य वादी बौद्धोंका यह मत है कि समस्त प्रपञ्च असत्-रूप है जिस प्रकार रज्जु-सर्प अत्यन्त असत् है उसी प्रकार समस्त प्रपञ्च भी अत्यन्त असत् है।

उस अत्यन्त असत् रज्जु-सर्पकी जैसे प्रतीति (भान) होती उसी प्रकार अत्यन्त असत् प्रपञ्चकी भी प्रतीति होती है वह असत्-ख्याति है। असत् पदार्थकी जो ख्याति (भान) है वह असत्-ख्याति है।

आत्म-ख्याति

विज्ञानवादी बौद्धका मत है कि रज्जुमें या बिलमें कहीं भी हममें सर्प नहीं है, केवल बुद्धिमें है अर्थात् सर्प बुद्धिस्वरूप है, उसको निलम्बे में है, कभी रज्जुमें समझने हैं यही भ्रान्ति है। उसका

वाध करके बुद्धिमय उसे समझना चाहिये । उसका परिवर्तन प्रत्येक क्षणमें होता रहता है अर्थात् प्रत्येक क्षणमें बुद्धिको उत्पत्ति और नाश हो जाते हैं, किन्तु क्षणिक परिवर्तनका अत्यन्त सूक्ष्म स्वरूप होनेके कारण लोगोंको स्पष्ट मालूम नहीं पड़ता है ।

उसोप्रकार यह चौदहो मुयन बुद्धिमें ही कल्पित हैं, बुद्धिके बाहर कहीं कुछ नहीं है अर्थात् समस्त प्रपञ्च बुद्धिमय है; उसको प्रपञ्चरूप से समझना भ्रम है, किन्तु सत्रको बुद्धिमय समझना तत्त्वज्ञान है ।

समस्त पदार्थ क्षण २ में बदलते रहते हैं, जो वस्तु इस क्षणमें है वह उत्तर क्षणमें नहीं है, नयी उत्पन्न हो जाती है किन्तु समानाकार होने और अति सूक्ष्म परिवर्तन होनेके कारण स्पष्ट मालूम नहीं पड़ता है ।

बालकका क्षणिक परिवर्तन होते २ बादरूप (बुढ़ापा) आ घेरता है । बालक एकाएक बृद्ध नहीं हो जाता है ।

इस मतमें बुद्धिको विज्ञान कहते हैं अतः विज्ञानवाद नामसे ख्यात है और उसी विज्ञानको (बुद्धिको) आत्मा भी कहते हैं ।

आत्मा अर्थात् क्षणिक बुद्धिरूप विज्ञानको जो ख्याति अर्थात् भान है वह आत्म-ख्याति है ।

अन्यथा-ख्याति

अन्यथा ख्यातिके अनुयायी नैयायिक और वैशेषिकोंका यह अभिप्राय है कि किल आदि प्रदेशमें अर्थात् किलमें सत्य (व्यवहारिक) सर्प है ।

किन्तु जिसकी आंखमें दोष नहीं है वह किल आदि : प्रदेशमें, हो जहां सर्प मल है, सर्पको देखता है, रज्जु-प्रदेशमें सर्पको नहीं देखता

है, और जिसकी आंखमें दोष है वह बिल प्रदेशस्थ सर्पको देखने हुए संमुख प्रदेशस्थ जो रज्जु है उस रज्जुमें भी सर्पको देखता है। अर्थात् रज्जुमें उसको रज्जुत्वका भान नहीं होता है किन्तु सर्पत्वका भान होने लगता है।

बिल आदि प्रदेशमें सर्पका भान होते हुए भी नेत्र-दोषके कारण रज्जु-प्रदेशमें भी सर्पत्वकी प्रतीति होनी है।

शंका—दोष हो जानेसे नेत्रकी शक्ति कम होती है। निर्दुष्ट नेत्र रहने पर भी दुःस्व रहने तथा प्रसाद (महान) आदि वस्तुओं के व्यवधान (आड़) रहनेके कारण जब बिल आदि प्रदेशमें भी लोग सर्पको नहीं देख सकते हैं, तब दुष्ट नेत्र होने पर तो बिल आदि दूर प्रदेशमें सर्पको कभी नहीं देख सकते हैं, किन्तु अपने संमुख रज्जु-प्रदेशमें ही सर्पको देख सकते हैं।

समाधान—दोषका सर्वप्रथम यह स्वभाव नहीं है कि शक्तिको कम करदे। दोष हो जानेसे कहीं २ शक्ति बढ़ भी जाती है जैसे:-

जिसको पित्त आदि दोषसे भस्मक रोग उत्पन्न हो जाता है चौगुना भोजन करनेपर भी उसे तृप्ति नहीं होती है। भूख लगी ही रहती है, क्योंकि उसकी अठराग्निमें पित्त आदि दोषसे पाचनशक्ति बढ़ जाती है, उसी प्रकार नेत्रमें विभिन्नदि दोष होनेपर भी दूर प्रदेशस्थ अर्थात् बिल-प्रदेश स्थित सर्पका प्रत्यक्ष होते हुए रज्जुमें भी सत्त्वका भान दोष-जन्य होता है अर्थात् रज्जुको सर्प समझने लगता है।

नैयायिकोंमें भी चिन्नामणि नामक ग्रन्थके रचयिता (चिन्ता-मणिकार) का यह मत है कि रज्जुके संमुख अवस्थित मनुष्यको अत्यन्त दूरवर्ती विलम्बे स्थित सर्पका भी ज्ञान नेत्र-दोषसे होनेपर ही वाचके जो मकान आदि अनेक वस्तु हैं, उनका भी सर्पके ज्ञानके साथ २ ज्ञान होना चाहिये, परन्तु उन वस्तुओंका ज्ञान नहीं होता है अतः सर्पका ज्ञान विल आदिके प्रदेशमें नहीं होता है, किन्तु तिमिरादि दोष-प्रयुक्त रज्जुके प्रदेशमें ही अर्थात् रज्जुका रज्जुत्वरूपसे नहीं, किन्तु सर्पत्वं रूपसे भान (अनुभव) होता है । रज्जुका ही अन्यथा अर्थात् सर्पत्वं रूपसे जो ख्याति (अनुभव) है वह भन्यथा ख्याति है ।

सत्-ख्याति

कई एक तान्त्रिकका यह अभिप्राय है कि शुक्तिके अवयवके साथ रजतके अवयव सदा रहते हैं शुक्तिके अवयव और रजतके अवयव दोनों सत्य हैं एक भी मिथ्या नहीं है । जब दोष-सहित नेत्र-वृत्तिका संयोग रजतके अवयवके साथ होता है तब उन रजतावयवसे रजत उत्पन्न हो जाता है और 'इदं रजतम्' अर्थात् यह रजत है, इस प्रकार अनुभव होने लगता है, और शुक्तिके ज्ञान हो जानेसे वम उत्पन्न रजतका अपने अवयवमें अब ध्वंस (विनाश) हो जाता है तब 'इयं शुक्तिः' अर्थात् यह शुक्ति (सीपी) है इस प्रकार अनुभव होने लगता है अपने अपने अस्तित्वके समयमें दोनों ज्ञान सत्य हैं ।

सत् अर्थात् सत्य रजतकी जो ख्याति है वह सत्-ख्याति है ।

अख्यानि

प्रभाकर आदि मीमांसकका मत है कि जैसा श्रेय होता है उसीके अनुसार ज्ञान होता है । दूसरे वस्तुका ज्ञान कभी नहीं होता है, अतः श्रेय रज्जु और सर्पका ज्ञान, यह कहना अत्यन्त विरुद्ध है अर्थात् नेत्रका संयोग जब रज्जुसे होता है तब रज्जुका ही ज्ञान (अनुभव) होता है सर्पका ज्ञान नहीं होता है, किन्तु वह ज्ञान सामान्य है अर्थात् इदं रूपसे रज्जुका ज्ञान है और उसी समय सर्पका स्मरणात्मक ज्ञान होता है, और उन दोनों ज्ञानके अर्थात् प्रत्यक्ष-ज्ञान तथा स्मृतिज्ञानके भेदका अज्ञान हो जाता है । मार्गण यह कि 'अयं सर्पः' 'इदं रज्जुतम्' इत्यादि भ्रम-स्थलमें दो ज्ञान हैं । एक तो इदम् अंश प्रत्यक्षरूपक ज्ञान और दूसरा स्मरणात्मक ज्ञान है । किन्तु दोनों ज्ञानोंका जो भेद है; दोष-ग्रस्त ज्ञानका अज्ञान हो जाता है । मार्गण यह कि रज्जु का अनुभवात्मक ज्ञान और सर्पका स्मरणात्मक ज्ञान अलग २ है, किन्तु भेदके अज्ञान हो जानेसे यह सर्प है, इस प्रकारकी प्रतीति होने लगती है अर्थात् प्रमाणा, प्रमाण आदिमें दोष रहनेके कारण यह ज्ञान नहीं होता है कि 'इदम् अंशका अर्थात् सामान्य अंशका तो प्रत्यक्षरूपक ज्ञान है और विशेष अंशका (सर्पका) स्मरणात्मक ज्ञान है ।

अख्यानिवादोंके मतमें भेदापरमे रज्जुमें सर्प प्रतीत होता है और इसी प्रकार आत्मामें सैमार प्रतीत होता है ।

अमन्-ख्यानिक स्मरण

रज्जु-सर्प आदि सम्पूर्ण प्रपञ्च अमन् है अमन्को ही प्रतीति

होती है, यह कहना असत्-ख्यातिवादीका अत्यन्त असमोचीन है क्योंकि असत्को प्रतीति नहीं होती है। यदि असत्को भी प्रतीति मानें तो बन्ध्या-पुत्र, शश-शृंग तथा आकाश-पुष्पको भी प्रतीति होनी चाहिये, अतः असत्को प्रतीति नहीं होती है क्योंकि असत्-वस्तुका कोई स्वरूप नहीं होता है, और स्वरूप नहीं होनेसे उसका ज्ञान भी नहीं होता है। प्रकृतमें 'इयं शुक्तिः' 'अयं सर्पः' इस प्रकार प्रत्यक्षात्मक ज्ञान हो रहा है, उसको असत् कहना सर्वथा युक्ति-शून्य है, अतः असत्-ख्याति समीचीन नहीं है।

आत्म-ख्यातिका खण्डन

क्षणिक विज्ञानके सिवाय अन्य कुछ भी पदार्थ नहीं है किन्तु क्षणिक विज्ञान ही है और वह क्षणिक विज्ञान ही सर्परूपसे प्रतीत (मान) होता है, यह कहना आत्म-ख्यातिवादीका अत्यन्त असमोचीन है। क्योंकि क्षणिक विज्ञानरूप बुद्धि तो आन्तर है, अतः सर्पकी प्रतीति भी आन्तर होनी चाहिये। और सुख-दुःखकी तरह सर्पकी प्रतीति आन्तर नहीं होती है, किन्तु बाहर रज्जु-प्रदेशमें होती है। विज्ञान क्षणिक है, अतः उसकी प्रतीति भी क्षणिक होती है और विज्ञानका परिणाम ही सर्प है, अतः सर्पकी भी प्रतीति क्षणिक होनी चाहिये, किन्तु क्षणिक नहीं होती है। 'यह सर्प है' इस प्रकारकी प्रतीति जब तक रज्जु रूप अधिष्ठानका ज्ञान नहीं होता है तब तक होती ही रहती है अतः-क्षणिक विज्ञानका आकार सर्प नहीं कहा जा सकता है, अतः आत्म-ख्यातिका मत समोचीन नहीं है।

अन्यथा-ख्यातिका खंडन

और अन्यथा ख्यातिवादीका मत भी समीचीन नहीं है, क्योंकि श्रेयके अनुसार ही ज्ञान होता है। और विल-प्रदेशसे नेत्रको धुनिका संयोग भी असंभव है और मयोग असंभव होनेसे विल-प्रदेशस्थ सर्पका ज्ञान भी असंभव हो जाता है, यह चिन्तामणिकार आदि नैयायिकोंने भी स्वीकार किया है, अतः विल भादि देशमें जो सर्प है उसका ज्ञान नहीं हो सकता है। और चिन्तामणिकारने जो कहा था कि नेत्रमें शोष होनेके कारण रज्जुका रज्जुरूपसे मान नहीं होता है किन्तु रज्जुका सर्परूपसे मान होता है, यह कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि श्रेयके अनुसार ही ज्ञान होता है, यह नियम है और श्रेय रज्जु है अतः ज्ञान भी रज्जुका होना चाहिये, इस प्रकार अन्यथा ख्याति भी समीचीन नहीं है।

सत्-ख्यातिका खंडन

शुक्ति आदि देशमें सत्य रजतके अवयव रहते हैं, तथा नेत्रमें शोष होनेसे रजतके अवयवोंसे रजत उत्पन्न होता है और उस उत्पन्न रजतका ज्ञान होता है पुनः शुक्तिके ज्ञान हो जानेसे रजतका अपने अवयवमें ध्वंस हो जाता है, यह कहना सत्-ख्यातिवादीका उत्पन्न शुक्ति-इत्ये तथा हास्य-जनक है। क्योंकि शुक्ति-ज्ञान होनेपर मयको रजतके त्रैकालिक अभावका निश्चय होता है, अर्थात् शुक्ति-ज्ञान होनेके बाद रजत शुक्तिमें कभी नहीं था, इस प्रकार अनुभव होता है अतः रजतके अवयव शुक्ति आदि देशमें मानना असंगत है। और

इष्ट पुरुषके रजतके अवयव वहां मान भी लें तो रजतके अवयव उद्भूतरूप हैं । अथवा अनुद्भूत हैं कुछ कहना होगा ।

यदि उद्भूत रूप है, ऐसा स्वीकार करें तो रजतकी उत्पत्तिसे प्रथम भी रजतके अवयवोंका प्रत्यक्ष वहां होना चाहिये किन्तु यह नहीं होता है अतः उद्भूतरूप नहीं है ।

और यदि अनुद्भूतरूप है, ऐसा कहे तो अनुद्भूत रूपवान् रजतके अवयवसे रजत भी अनुद्भूतरूपका ही उत्पन्न हो सकता है और अनुद्भूतरूपके होनेके कारण रजतका प्रत्यक्ष नहीं हो सकता है, अतः श्रुति-प्रदेशमें सत्य रजतके अवयव रहने हैं, ऐसा कहना असंगत है ।

एक रज्जुमें दश पुरुषको भिन्न भिन्न प्रकारका ज्ञान होता है । किसीको सर्प, किसीको माला, किसीको जल-धारा, इत्यादि ज्ञान होता है, यह नहीं होना चाहिये क्योंकि माला, धारा, तथा सर्प आदिके अवयवोंको रज्जु-प्रदेशमें कहना अत्यन्त विरुद्ध है, अतः सत्य रजतके अवयव श्रुति-प्रदेशमें संभव नहीं हैं इस लिये सत्-ख्याति भी समीचीन नहीं है ।

अख्यातिवादीका खंडन

"यह सर्प है" इस प्रतीतिमें यह (इदम्) अंशरूप रज्जुका सामान्य ज्ञान प्रत्यक्ष है, तथा सर्प अंश पूर्व दृष्ट स्मृति है, इस प्रकार अख्याति वाणी अनुभवात्मक और स्मृतिवात्मक रूपसे दो ज्ञान मानते हैं, यह भी समीचीन नहीं है । क्योंकि सर्पकी केवल स्मृतिमात्रसे भयभीत होकर कोई भाग नहीं सकता है, और यहां सर्प-भ्रम होनेसे भयभीत होकर सब भागने हैं । अतः सर्पका प्रत्यक्ष ही संमुख प्रदेशमें मानना

पड़ता है पूर्वदृष्ट सर्पकी स्मृति नहीं हो सकती है। और रज्जुके विशेष अंश रज्जुस्वरूपका ज्ञान होनेसे ऐसा निश्चय होता है कि मुझको रज्जुमें सर्पकी मिथ्या प्रतीति हुई थी, इस अनुभवसे प्रत्यक्षात्मक ज्ञान हो सिद्ध होता है पूर्व दृष्टकी स्मृति सिद्ध नहीं होती है तथा 'यह सर्प है' यह एक ही ज्ञान सिद्ध होता है क्योंकि एक समयमें अन्तःकरणको स्मृतिरूप ज्ञान तथा प्रत्यक्षरूपज्ञान (दो प्रकारके ज्ञान) नहीं हो सकते हैं, अतः अख्याति वाद भी समीचीन नहीं है। इस प्रकार अस्त-ख्याति, आत्म-ख्याति, अन्यथाख्याति, सत्-ख्याति तथा अख्याति ये सब ख्याति-वाद युक्ति-शून्य है।

अनिर्वचनीयख्याति

वेदान्त-सिद्धान्तमें अनिर्वचनीय ख्याति मानी गयी है। उसकी यह रीति है कि अन्तःकरणको वृत्ति नेत्र द्वारा निकलकर विषयके आवरण-को भंग करती हुई विषयाकार हो जाती है तथा उस वृत्तिमें जो चैतन्यका आभास है वह आभास भी वृत्तिके आकारका हो जाता है उस वृत्ति-द्वारा आभावरण जो विषय है उन्हे वह आभास प्रकाशित करता है और वादरका सूर्यका प्रकाश भी आकर विषयके प्रकाशमें सहायक होता है। बिना बाह्यके प्रकाशके केवल वृत्ति तथा आभास विषयको प्रकाशित नहीं कर सकते हैं, किन्तु जहां रज्जुमें सर्प-भ्रम होता है यहां अन्तःकरणकी वृत्ति नेत्र-द्वारा निकलकर रज्जुसे संयुक्त होती है। किन्तु नेत्रमें तिमिरादि दोष तथा मन्द अन्धकार रहनेके कारण रज्जुके समानाकार वृत्तिका स्वरूप नहीं होता है और वृत्ति

का स्वरूप रज्जुके समानाकार नहीं होनेसे रज्जुका आवरण भंग नहीं होता है और आवरण-भंग नहीं होनेसे रज्जु-उपहित चैतन्यका आच्छादिक अविद्याका नाश नहीं होता है, अतः रज्जु-उपहित चैतन्यकी अविद्या रहनेके कारण वृत्तिसे रज्जुका संयोग होनेपर भी रज्जुका ज्ञान नहीं होता है, किन्तु उस रज्जुको आच्छादित करनेवाली अविद्याका सर्परूप परिणाम होना है। वह सर्प सत् नहीं होता है क्योंकि सत् हो तो रज्जुके ज्ञान होनेके बाद सर्पका बाध नहीं होना चाहिये, किन्तु बाध होता है अतः सर्प सत् नहीं है तथा असत् भी नहीं होना है क्योंकि असत् हो तो बध्वा-पुत्रकी तरह उसकी प्रतीति नहीं होनी चाहिये किन्तु प्रतीति होती है अतः यह सर्प असत् भी नहीं है।

इस प्रकार उस सर्पका सत् असत् कुछ भी स्वरूप सिद्ध नहीं होनेसे यह सत्-असत्से विलक्षण अनिर्वचनीय कहा जाता है।

इस प्रकार शुक्ति-रज्ज आदि भ्रम-स्वरूपमें सर्वत्र अविद्याका परिणाम अनिर्वचनीय रज्ज आदि उत्पन्न होते हैं। उस अनिर्वचनीय वस्तुकी व्याप्ति अर्थात् प्रतीतिकी अनिर्वचनीय व्याप्ति कहने हैं। यही अनिर्वचनीय व्याप्ति वेदान्त-संग्रह है।

भ्रम-स्थलमें सर्वत्र अविद्याका परिणाम सर्प तथा सर्प-ज्ञानकी एकही समयमें उत्पत्ति होती है और दोनोंकी एकही समयमें लय भी होनी है अतः दोनों साक्षी-भास्य हैं।

जैसे भ्रम-स्थलमें अविद्याका परिणाम सर्प होता है उसी प्रकार उस सर्पका ज्ञानरूप वृत्ति भी अविद्याका परिणाम है। अन्तःकरणका परिणाम नहीं है क्योंकि यदि अन्तःकरणकी ज्ञानरूप वृत्ति होती, तो अधिष्ठानके ज्ञानसे उस वृत्तिको बाध नहीं होता। किन्तु ऐसा न होकर नायंसर्पः इस प्रकार प्रतीति होनेसे सर्प-ज्ञानका बाध होता है इसलिये अन्तःकरणकी वृत्तिरूप सर्पका ज्ञान नहीं है किन्तु अविद्याका परिणाम रूप सर्प-ज्ञान है। अविद्याका बाध सर्व-संमत है।

उस अविद्याकी ज्ञानरूपवृत्तिको कई एक जगह ज्ञानाध्यास कहते हैं। इस प्रकार सर्पके ज्ञानकी उत्पत्ति भी अविद्यासे होती है। यह अविद्याकी वृत्तिरूप सर्प-ज्ञान, साक्षी चैतन्यमें स्थित अविद्याके सत्त्वगुणका परिणाम है, अर्थात् जिस समय रज्जु-उपहित चेतनके आश्रित जो अविद्या है उस अविद्याके तमोगुण अंशमें क्षोभ होकर मर्प रूप परिणाम होता है उसी समय साक्षी चेतनमें स्थित अविद्याके सत्त्वगुण-सर्पका ज्ञानरूप वृत्ति होती है। इस प्रकार सर्पादि-भ्रम-स्थलमें बाहरके रज्जु-उपहित चैतन्यके आश्रित अविद्याका तमोगुण अंश तो सर्पका उपादानकारण, है और वृत्तिरूप ज्ञानका (सर्प-ज्ञानका) उपादान कारण, चेतनके आश्रित आन्तर अविद्याका सत्त्वगुण अंश है किन्तु स्वप्नावस्थामें साक्षीके आश्रित जो अविद्या है तम अविद्याका तमोगुण अंश तो स्वप्नके पदार्थका उपादान कारण है तदा उसी साक्षीमें आश्रित अविद्याका सत्त्वगुण अंश स्वप्न-पदार्थके ज्ञानरूप वृत्तिको उपादान कारण है। अर्थात् साक्षीके आश्रित अविद्याके तमो

गुण अंशका तो सर्परूप परिणाम होता है, तथा सत्स्वरूप अंशका ज्ञान-रूप परिणाम होता है। इस तरह रज्जु-सर्प तथा उसका ज्ञान दोनों साक्षी-भास्य हैं। अविद्याकी वृत्ति-द्वारा साक्षी जिसका प्रकाश करना है वह साक्षी-भास्य कहा जाता है। रज्जु-सर्प तथा स्वप्नके पदार्थ अविद्याकी वृत्तिसे ही प्रकाशित होते हैं अतः साक्षी-भास्य हैं। रज्जुमें सर्प और उसका ज्ञान अविद्याका परिणाम है तथा चेतनका विवर्त है।

अध्यास

रज्जु आदिमें अनिर्वचनीय सर्प तथा उसके ज्ञानको अध्यास (भ्रम) कहते हैं।

वह भ्रम अविद्याका परिणाम है तथा चेतनका विवर्त है, क्योंकि जो उपादान कारणके समान स्वभावका हो, तथा उपादान कारणका रूपान्तर हो, उसको परिणाम कहते हैं।

और जो अधिष्ठानके विपरीत स्वभावका हो, तथा अधिष्ठानका अन्यथा रूप (रूपान्तर) होता हो, वह विवर्त कहा जाता है। उक्त नियमानुसार अनिर्वचनीय सर्प अविद्याका परिणाम है, क्योंकि सर्प तथा सर्पका ज्ञान अपने उपादानकारण अविद्याके समान स्वभावके हैं, क्योंकि अविद्याका स्वरूप भी अनिर्वचनीय है और सर्पका स्वरूप तथा सर्पका ज्ञान भी अनिर्वचनीय हैं अतः दोनोंका एक स्वभाव है, तथा अविद्याके स्वरूपका ही सर्प तथा सर्पका ज्ञान अन्यथा रूप भी है, अतः सर्प तथा सर्पका ज्ञान अविद्याका परिणाम है। और चेतनका विवर्त है।

और मिथ्या सर्पकी रज्जु-अवच्छिन्न चेतन अधिष्ठान नहीं किन्तु रज्जु ही अधिष्ठान है, यह कहना असंगत है क्योंकि मिथ्या सर्पका अधिष्ठान रज्जु-उपहित चेतन ही हो सकता है। रज्जु न हो सकता है, क्योंकि मिथ्या सर्पकी तरह रज्जु भी कल्पित है अर्थात् कल्पित वस्तु कल्पित वस्तुका अधिष्ठान नहीं हो सकता है, अतः रज्जु-उपहित चेतन ही अधिष्ठान है। रज्जु, नहीं है।

यदि रज्जु-विशेष चेतनको अधिष्ठान कहा जाए तो भी चेतन भागही अधिष्ठान हो सकता है। रज्जु अंशमें अधिष्ठानत्व बाधित है, अतः रज्जु-उपहित चेतनको ही अधिष्ठान कहना युक्ति-युक्त है। रज्जु-उपाधिके भेदसे अधिष्ठान भिन्न भिन्न प्रतीत होते हैं और रज्जु-उपाधि जो विशेष रूपको अप्रतीति है वही अविद्यामें क्षोभ-द्वारा सर्प और सर्प-ज्ञानकी उत्पत्तिका निमित्त कारण है, उसी प्रकार रज्जुका विशेष रूपसे ज्ञान सर्प और सर्प-ज्ञानकी निवृत्तिका निमित्त कारण है।

शंका—रज्जुके विशेष ज्ञानसे सर्पकी तथा सर्प-ज्ञानकी निवृत्ति नहीं होनी चाहिये क्योंकि अद्वैत-वादका यह सिद्धान्त है कि मिथ्या वस्तुकी अपने अधिष्ठानके ज्ञानसे निवृत्ति होती है और सर्प तथा रज्जुके ज्ञानका अधिष्ठान रज्जु-उपहित चेतन तथा साक्षी चेतन है। रज्जु नहीं है। रज्जु अधिष्ठान नहीं होनेसे रज्जुके ज्ञानमें सर्पकी निवृत्ति नहीं हो सकती है।

रज्जुका ज्ञान ही सर्पके अधिष्ठानका ज्ञान है

समाधान—रज्जु आदिक जड़ वस्तुका ज्ञान अन्न-कारणको

वृत्तिरूप है, किन्तु वृत्ति का प्रयोजन आवरण-भंग मात्र है। वह आवरण अज्ञानकी शक्ति है अतः अज्ञान रूपी आवरण जड़के आश्रित नहीं हो सकता है, किन्तु रज्जु रूप जड़का अधिष्ठान जो चेतन है, उस चेतन-के आश्रित ही हो सकता है, अतः रज्जु-उपहित चैतन्यके आश्रित जो आवरण रूप अज्ञान है, उसको निवृत्त करनेके लिये अन्तःकरणकी वृत्ति नेत्र-द्वारा निकलकर रज्जुके समानाकार होती है और रज्जुके समानाकार होते ही रज्जु-उपहित चैतन्यका आवरण निवृत्त हो जाता है उसी समय वृत्तिमें जो चैतन्यका आभास है वह रज्जुका प्रकाश कर देता है। और वृत्तिमें जो साक्षी चैतन्य है वह स्वयं प्रकाश है। उसका प्रकाश आभासके द्वारा नहीं होता है। सारांश यह कि आवरण भंग करना वृत्तिक कार्य है। और वस्तुका भान करना आभासका कार्य है। अतः सामास अन्तःकरणकी वृत्तिका विषय केवल रज्जुरूप जड़ वस्तु नहीं है, किन्तु अधिष्ठान चैतन्य-सहित रज्जु है।

इसका कारण यह है कि अन्तःकरणसे उत्पन्न वृत्तिरूप ज्ञान चैतन्यको विषय करता है। रज्जुके ज्ञान होते ही रज्जुका अधिष्ठान चैतन्य निरावरण होकर अपने आप प्रकाशित होता है। रज्जुका अधिष्ठान चैतन्यका प्रकाश होना ही सर्पके अधिष्ठान चैतन्यका ज्ञान है, क्योंकि रज्जुका अधिष्ठान चैतन्य तथा सर्पका अधिष्ठान चेतन भिन्न भिन्न नहीं है, किन्तु एक ही है, अतः रज्जुका ज्ञान होते ही सर्पके अधिष्ठानका ज्ञान होता है, उस सर्पके अधिष्ठानके ज्ञानसे सर्पको निवृत्ति हो जाती है।

शंका—यद्यपि इस रीतिसं सर्पकी निवृत्ति हो सकती है क्योंकि सर्पका अधिष्ठान रज्जु-उपहित-चेतन्य है, वह अधिष्ठान चेतन्य रज्जुके ज्ञान होनेसे निरावरण होकर प्रकाशित हो जाता है और अधिष्ठान होनेसे सर्पकी निवृत्ति हो सकती है किन्तु सर्प-ज्ञानकी निवृत्ति नहीं हो सकती है। क्योंकि सर्प-ज्ञानका अधिष्ठान रज्जु-उपहित चेतन्य नहीं है, किन्तु साक्षी चेतन है। वह सर्प-ज्ञानका अधिष्ठान साक्षी चेतन अज्ञात है, इसलिये सर्प-ज्ञानकी निवृत्ति भी नहीं हो सकती है। रज्जु-उपहित चेतन्य सर्प-ज्ञानका अधिष्ठान नहीं है, अतः रज्जु-ज्ञानसे सर्प-ज्ञानकी निवृत्ति नहीं हो सकती है।

समाधान—विषयके अधोन ज्ञान होता है। विषय जो सर्प है उसीकी निवृत्ति होतेही विषयके अभावसे सर्प-ज्ञानकी भी अपने आप निवृत्ति हो जाती है। यदि यह कहा जाय कि कल्पितके निवृत्ति अधिष्ठानके ज्ञान बिना नहीं होगी है और सर्प-ज्ञान कल्पित है इसलिये उसका अधिष्ठान जो साक्षी चेतन है उसके ज्ञान बिना कल्पित-सर्पकी निवृत्ति नहीं हो सकती, यह कहना भी ठीक नहीं है क्योंकि निवृत्ति दो प्रकारकी होती है—

(१) अत्यन्त निवृत्ति (२) लघुरूप निवृत्ति

लघुरूप निवृत्ति

कार्यमें जो कार्यकी लय है, उसे लघुरूप निवृत्ति कहते हैं।

अत्यन्त निवृत्ति

कारण-सहित कार्यकी निवृत्तिको अत्यन्त निवृत्ति तथा वाध कहते हैं।

अपने अधिष्ठानके आश्रित जो अज्ञान है वह कल्पित वस्तुका कारण है। उस अज्ञान रूप कारण-सहित कल्पित कार्यकी निवृत्ति तो कारणके अधिष्ठानके ज्ञानसे होती है, किन्तु कारणमें जो कार्यको लयरूप निवृत्ति है वह अधिष्ठानके ज्ञान-विना भी हो जाती है।

जैसे सुषुप्ति और प्रलयमें सब पदार्थोंको अधिष्ठानके ज्ञान विना ही अज्ञानमें लय हो जाती है। उन पदार्थोंको लयका निमित्त कारण भोगोन्मुख कर्मोंका अभाव है, इस रीतिसे अधिष्ठान साक्षी चैतन्य के ज्ञान-विना भी सर्प ज्ञानकी लय हो सकती है। उस सर्प-ज्ञानकी लयका निमित्त कारण सर्परूपविषयका अभाव है। इस प्रकार सर्पकी निवृत्ति तो रज्जु-उपहित अधिष्ठान चैतन्यके ज्ञानसे होती है। और उस सर्प रूप विषयके अभावमें सर्पज्ञानकी लय हो जाती है।

रज्जुके ज्ञानके समय साक्षीका भान होता है

अथवा सर्प और सर्प-ज्ञान दोनोंकी निवृत्ति रज्जुके प्रत्यक्ष ज्ञानमें भी हो सकती है, क्योंकि जब रज्जुका प्रत्यक्ष ज्ञान होता है तब अन्तःकारणकी वृत्ति नेत्र-द्वारा निश्चयकर रज्जु देखनेमें जाती है। और रज्जुके समान वृत्तिका आकार होता है। रज्जु-ज्ञानके समय वृत्ति और रज्जु-उपहित चैतन्य दोनों एक हो जाते हैं उनका भेद नहीं

रहता है। यहाँ यह रहस्य है कि चेतनका तो स्वरूपसे कभी भेद नहीं है, किन्तु उपाधिके भेदसे भेद होता है। वृत्ति-उपहित चेतनसे रज्जु-उपहित चेतनका भेद करने वाली उपाधि है। वह उपाधि रज्जु तथा वृत्ति है। वह वृत्ति और रज्जु यदि भिन्न भिन्न देश (जगह) में स्थित हो सके तो उपाधिकान् चेतनका भेद होता, किन्तु जब दोनों उपाधि एक ही देश (जगह) में होता है तब उपहित चेतनका भेद नहीं होता है।

इसी प्रकार रज्जुके प्रत्यक्ष ज्ञानके समय रज्जु-उपहित चेतन और वृत्ति-उपहित चेतन एक हो जाते हैं। वृत्ति चेतनको ही साक्षी चेतन कहते हैं, क्योंकि अन्तःकरण और अन्तःकरण-को वृत्तिमें ओत-प्रोतभावसे स्थित प्रकाशक जो चेतनमात्र है वह साक्षी है, इस रीतिसे रज्जुके ज्ञानके समय रज्जु-उपहित चेतनसे साक्षी चेतन (वृत्ति चेतन) का अभेद हो जाता है। रज्जु-उपहित चेतनसे अभिन्न होकर साक्षी चेतनका भान भी रज्जु-ज्ञानसे हो जाता है, इस प्रकारसे रज्जु-ज्ञानके समयमें भी अधिष्ठान साक्षी चेतनके भान होनेसे सर्व-ज्ञानकी निवृत्ति हो सकती है।

कूटस्थदीपमें विचारण्य स्वामीने यह प्रक्रिया लिखी है कि अमास-सहित अन्तःकरणकी वृत्ति इन्द्रियके द्वारा निश्चलकर घटादि विषयको प्रकाशित करती है। घटादि विषय, तथा अन्यका स्पर्श तथा अन्यके ज्ञान करनेवाला ज्ञाता इन दोनोंको मात्रो प्रकाशित करता है जैसे “यह घट है” इस प्रकारकी अमास-सहित वृत्ति को परमात्रको प्रकाशित करती है और “यह घटको जानना

हूँ” अर्थात् “मैं” ज्ञाता तथा जानना रूप ज्ञान, तथा घटरूप विषय इस प्रकारकी त्रिपुटीको साक्षी प्रकाशित करता है। साक्षीके प्रकाशके बिना त्रिपुटी (ज्ञाना, ज्ञान, ज्ञेय) प्रकाशित नहीं हो सकती है। साक्षीके प्रकाशसे ही प्रकाशित होनी है और साक्षी स्वयं प्रकाश है अपने प्रकाशमें दूसरे प्रकाशकी अपेक्षा नहीं करता है, अर्थात् अपने आप प्रकाश रूप है, इस गीतसे त्रिपुटीके ज्ञानमें साक्षीका भान प्रकाश अवश्य मानना पड़ता है, अतः “मैं रज्जुको जानता हूँ” इस प्रकारके अनुभव रूप त्रिपुटीमें भी साक्षीका प्रकाश (भान) होता है। सर्प-ज्ञानके अधिष्ठान साक्षी चेतनके ज्ञान हो जानेसे कल्पित सर्प-ज्ञानकी निवृत्ति भी हो जाती है अतः यह सिद्ध हो जाता है कि सर्पका अधिष्ठान रज्जु-उपहित चेतन है तथा सर्प-ज्ञानका अधिष्ठान साक्षी चेतन है। तथा उन दोनों अधिष्ठानोंका ज्ञान रूप “मैं रज्जुको जानता हूँ” इस प्रकारके अनुभवसे रज्जु-उपहित चेतन तथा साक्षी चेतनका प्रकाश (ज्ञान) हो जाता है तब जो रज्जु-उपहित चेतनमें अविद्याका परिणाम रूप सर्प है वह निवृत्त हो जाता है। तथा साक्षी चेतनमें जो अविद्याकी घृतिरूप सर्प-ज्ञान है वह भी निवृत्त हो जाता है अर्थात् कल्पित सर्पही तथा उसके ज्ञानकी अपने अधिष्ठान रज्जु-उपहित चेतनके तथा साक्षी चेतनके ज्ञान होनेसे निवृत्ति हो जाती है अतः रज्जु-उपहित चेतन तो सर्पका अधिष्ठान है तथा साक्षी चेतन सर्प-ज्ञानका अधिष्ठान है।

सर्प और सर्प-ज्ञानका अधिष्ठान साक्षी है

अथवा कर्द एक मतमें सर्प तथा सर्प-ज्ञानका एक ही अधिष्ठान साक्षी चेतन है। बाह्य जो रज्जु-चेतन है वह सर्प तथा सर्प-ज्ञानका अधिष्ठान नहीं हो सकता है, क्योंकि जितने ज्ञान होने का समय प्रमाता अथवा साक्षीके आश्रित होने हैं बाह्य जो रज्जु-चेतन है उसके आश्रित नहीं होते हैं अतः साक्षी चेतन ही सर्प तथा सर्प-ज्ञानका अधिष्ठान है।

शंका—आन्तर साक्षी चेतनको अधिष्ठान मान लेना आत्म-ख्याति सिद्ध हो जाती है क्योंकि अन्तःकरण-उपहित साक्षी चेतन तो आन्तर है और यही साक्षी, सर्प सर्प-ज्ञानका अधिष्ठान है अतः अधिष्ठान साक्षी आन्तर रहनेसे सर्प तथा सर्प-ज्ञानकी प्रतीति भी आन्तर होनी चाहिये। और यदि यह कहा जाय कि मायाके बलसे सर्प तथा सर्प-ज्ञानकी प्रतीति बाहर होती है, तो आत्म-ख्याति हो जाती है, इसलिये आन्तर साक्षी चेतनको अधिष्ठान मानना उचित नहीं है और अन्तःकरण-उपहित साक्षी चेतन तो सर्पका अधिष्ठान नहीं हो सकता है, तथा रज्जु-उपहित चेतन सर्प-ज्ञानका अधिष्ठान नहीं हो सकता है। और सर्प तथा सर्प-ज्ञानका अधिष्ठान एक होना चाहिये !

समाधान—यद्यपि आन्तर साक्षी चेतन भी बाह्य हो नहीं हो सकता है किन्तु रज्जुके सम्मुख जो अन्तःकरण ही इन्द्रियाणां वृत्ति है उस वृत्तिमें स्थित जो साक्षी चेतन है उस साक्षी

चेतनके आश्रित अविद्या ही सर्पकार तथा सपके ज्ञानाकार परिणामको प्राप्त होती है अर्थात् इदमाकार वृत्ति-उपहित चेतनमें स्थित अविद्याका तमोगुण अंश तो सर्पका उपादान कारण है और उसी इदमाकार वृत्तिमें स्थित अविद्याका सत्वगुण अंश सर्पके ज्ञानका उपादान कारण है, अतः यह सिद्ध होता है कि सर्प तथा सर्पके ज्ञानका वृत्ति-उपहित चेतन अधिष्ठान है। वह वृत्ति रज्जु, देशमें बाधा है अतः वृत्ति-उपहित चेतन भी बाधा है तथा सर्प और सर्प ज्ञान भी बाधा है, अतः वृत्ति-उपहित चेतन अधिष्ठान हो सकता है वृत्ति-उपहित चेतन ही साक्षी चेतन है। वह साक्षी चेतन ही सर्प तथा सर्प-ज्ञानका आधर है। और जब रज्जुका ज्ञान होता है तब रज्जु-उपहित चेतन और वृत्ति दोनोंका एक रूप हो जाता है, और रज्जुके ज्ञान होने से वृत्ति-उपहित साक्षी चेतनके आश्रित जो अविद्या है उसकी निवृत्ति हो जाती है तब सर्प तथा सर्प ज्ञानकी भी निवृत्ति हो जाती है। किन्तु जिस पुरुषको रज्जुका सञ्जातकार हो जाता है उस पुरुषको वृत्ति-उपहित साक्षी चेतनके आश्रित जो अविद्या है उस अविद्या की निवृत्ति हो जाती है। सर्प तथा सर्प-ज्ञानका उपादान जो अविद्या है उस अविद्याकी निवृत्ति होने ही सर्प तथा सर्प-ज्ञानका अध्यात्म भी निवृत्त हो जाता है, क्योंकि उपादान कारणकी निवृत्ति होनेसे कार्यकी निवृत्ति हो जाती है। और जिस पुरुषको रज्जुका ज्ञान नहीं होता है उस पुरुषकी वृत्ति-उपहित साक्षी चेतनके आश्रित अविद्या तथा उस अविद्याका परिणामरूप सर्प और सर्प-ज्ञानकी भी निवृत्ति नहीं होती है, अतः वृत्ति-उपहित साक्षी

चेतन ही सर्प तथा सर्प-ज्ञानका अधिष्ठान है। और यदि रज्जु-उपहित चेतनको सर्प तथा सर्प ज्ञानका अधिष्ठान मानें, तो दश पुरुषोंके जो भिन्न भिन्न दश पदार्थ प्रतीत होते हैं वह नहीं होने चाहिये, क्योंकि रज्जु-उपहित चेतनके आश्रित अविद्याका परिणाम सर्प तथा सर्पके ज्ञानको ही माननेसे सके लिये एक ही पदार्थ सर्प प्रतीत होना चाहिये। रज्जुमें भिन्न भिन्न दण्ड, मालारूपसे प्रतीति नहीं होनी चाहिये। अतः वृत्ति-उपहित साक्षी चेतन ही अधिष्ठान है क्योंकि जिस पुरुषकी वृत्ति-उपहित चेतनके आश्रित अविद्या है उसको ही प्रतीति होती है, और जिस पुरुषको रज्जुका साक्षात्कार हो जाता है उसकी वृत्ति-उपहित चेतनके आश्रित अविद्याकी निवृत्ति होनेसे सर्पका तथा सर्प-ज्ञानका अभ्यास निवृत्त हो जाता है, इस रीतिसे बाह्य पदार्थ जो सर्प तथा सर्प-ज्ञान है उनका अधिष्ठान तो वृत्ति-उपहित साक्षी चेतन है और उपादान कारण, वृत्ति-उपहित चेतनके आश्रित जो अविद्या है, वह है।

तथा आन्तर स्वप्नके पदार्थ और स्वप्नके पदार्थ-ज्ञानका अधिष्ठान अन्तःकरण-उपहित साक्षी चेतन है, तथा अन्तःकरण-उपहित साक्षी चेतनके आश्रित जो अविद्या है वह स्वप्न तथा स्वप्न-ज्ञानका उपादान कारण है।

इस रीतिसे बाह्य सर्प और सर्प-ज्ञानका तथा आन्तर स्वप्न और स्वप्न-ज्ञानका उपादान अविद्या है। वह सन्-असन्से विच्छिन्न अनिर्वचनीय है, अतः उसके कार्य बाह्य जो सर्प तथा सर्प-ज्ञान और आन्तर तथा स्वप्न-पदार्थ-ज्ञान भी अनिर्वचनीय है। क्योंकि जो

उपादान कारणकी सत्ता होती है वही कार्यकी सत्ता होती है उस अनिर्वर्चनीय पदार्थकी जो प्रतीति (मान) वह अनिर्वर्चनीय-ख्याति है।

सर्प तथा सर्प-ज्ञान जिस तरह सिद्धान्तमें अनिर्वर्चनीय सिद्ध होता है उसी प्रकार यह अगत् (प्रपञ्च) तथा प्रपञ्चका ज्ञान भी अनिर्वर्चनीय है।

प्रपञ्चात्मक जगत्का उपादान कारण तो प्रज्ञा चेतनके आश्रित जो मूल अविद्या है, वह है। और प्रज्ञाचेतन प्रपञ्चका अधिष्ठान तथा आधार है। जब तक प्रज्ञाचेतन रूप अधिष्ठानका ज्ञान नहीं होता है तब तक प्रपञ्चात्मक अगत् सत् रूप प्रतीत होता रहता है, जब अधिष्ठानका ज्ञान हो जाता है तब सत् रूपसे अगतकी प्रतीति नहीं होती है।

यहाँ यह रहस्य है कि जैसे रज्जुके दो स्वरूप हैं। एक सामान्यरूप दूसरा विशेषरूप, जैसे—“यह रज्जु है” इस प्रतीतिमें रज्जुका “इदम्” अंश तो सामान्य रूप है। “रज्जु है” यह अंश विशेषरूप है।

रज्जुका “इदम्” सामान्य अंशकी प्रतीति तो सर्पके भ्रम होनेपर भी होती है अर्थात् “यह सर्प है” इस प्रतीतिमें भी ‘इदम्’ (यह) रज्जुका सामान्य अंश रहता ही है। तथा ‘सर्प है’ यह अंश अविद्याका है। यद्यपि “यह” अंश रज्जुका तथा ‘सर्प’ अंश अविद्याका होनेपर भी भ्रमके समय अभिन्न होकर प्रतीत होता है। और रज्जुका विशेष अंश जो रज्जु है उसकी जब प्रतीति होती है तब सर्प अंश जो अविद्याका है, वह निवृत्त हो जाता है, किन्तु रज्जुका जो ‘इदम्’ अंश भ्रम-समयमें

भी प्रतीत होता था उसकी निवृत्ति नहीं होती है किन्तु सर्पसे अभिन्न होकर इदम् अंशको प्रतीति होता है। अर्थात् यद् सर्प है, इस रीतिसे मिथ्या सर्पसे अभिन्न होकर जो भ्रान्ति-समयमें भी प्रतीत होता है, यद् 'इदम्' (यद्) अंश रज्जुका सामान्य रूप है। और त्रिमका भ्रान्ति समयमें भान नहीं होता है, किन्तु त्रिमकी प्रतीतिमें सर्पकी भ्रान्ति निवृत्त हो जाती है यद् रज्जुका विशेष रूप है।

उसो प्रकार आत्माके भी दो स्वरूप हैं।

(१) सामान्य रूप । (२) विशेषरूप ।

सत् रूप सामान्य रूप है। अमंग, कूटस्थ, निरव्य गुण आदि विशेषरूप है।

मैं शरीर हूँ, मैं मन हूँ इस रीतिसे स्थूल-सूक्ष्म संघातमें भ्रान्ति समयमें अभिन्न होकर सत् रूपकी प्रतीति होती है अतः सत् रूप आत्माका सामान्य रूप है अर्थात् "स्थूल-सूक्ष्म संघात है" इस वाक्य अर्थमें 'स्थूल-सूक्ष्म संघात' अंश तो अविराट् भ्रान्ति समयमें ही सत् रूप होकर प्रतीत होता है। अर्थात् "है" इस आत्माके अंशके साथ अभिन्न होकर भ्रान्ति समयमें प्रतीत होता है। आत्माके "है" रूप सत् अंशके साथ स्थूल-सूक्ष्म संघातके स्वरूपमें ही स्थूल-सूक्ष्म संघात सत्को सादृ प्रतीत होता है।

भ्रान्ति-समयमें आत्माका अमंग, कूटस्थ, निरव्य गुण स्वरूप प्रतीत नहीं होता है।

आत्माके अमंग आदि स्वरूपकी प्रतीति होनेमें स्थूल-सूक्ष्म

संपातकी भ्रान्ति रूप प्रतीति निवृत्त हो जाती है, इसलिये अर्मगता, बृद्धस्थता, नित्य मुक्तता और व्यापकता आदि आत्माके विशेष रूप हैं।

भ्रान्ति-स्थलमें अधिष्ठानका सामान्य रूप भ्रान्तिका आधार रहता है। अधिष्ठानका विशेष रूप भ्रान्तिका अधिष्ठान रहता है।

जैसे—सर्पका आश्रय जो रज्जु है उसका इंदरूप सामान्य अंश तो सर्पका आधार है। और विशेषरूप रज्जु अंश सर्पका अधिष्ठान है।

उसी प्रकार मिथ्या प्रपञ्चका आश्रय जो आत्मा है उसका सत् रूप सामान्य अंश तो मिथ्या प्रपञ्चका आधार है।

तथा असंगता आदि विशेष रूप मिथ्या प्रपञ्चका अधिष्ठान है।

सारांश यह कि आत्माका सत् रूप सामान्य अंश आधार है, क्योंकि उसकी प्रतीति मिथ्या प्रपञ्चके समयमें भी होती है। और आत्माके विशेष अंश असंगता आदि रूप हैं। क्योंकि अधिष्ठानके अपरोक्ष सात्त्विकार होनेसे मिथ्या प्रपञ्चकी निवृत्ति हो जाती है।

दर्शना—अधिष्ठानता तथा आधारता आत्माकी सिद्ध होनेपर भी प्रपञ्चका द्रष्टा कौन है? आत्माको तो द्रष्टा कह नहीं सकते, क्योंकि जो अधिष्ठान और आधार होता है वह द्रष्टा नहीं होता है।

जैसे—सर्पका अधिष्ठान और आधार रज्जु है। वह रज्जु द्रष्टा नहीं हो सकता है, किन्तु दूसरा ही पुरुष सर्पका द्रष्टा होता है। उसी

प्रकार मिथ्या प्रपञ्चका अधिष्ठान, आधार जो आत्मा है उससे मि
ही द्रष्टा होना चाहिये, और उससे भिन्न कोई नहीं है।

समाधान—अधिष्ठान और आधार दो प्रकारके होते हैं—

(१) जड़ रूप अधिष्ठान और आधार होता है।

(२) चेतन रूप अधिष्ठान, आधार होता है।

जैसे—सर्पका अधिष्ठान तथा आधार रज्जु जड़ रूप है। स्वयं
अधिष्ठान और आधार साक्षी चेतनरूप है, जहांपर जिस वस्तु
जड़ रूप अधिष्ठान और आधार होता है। वहांपर अधिष्ठान तथा
आधारसे भिन्न उस मिथ्या वस्तुका द्रष्टा होता है, जैसे सर्पका अधि
ष्ठान और आधार जड़ रूप रज्जु है, अतः उस रज्जुसे भिन्न कोई प
हो सर्परूप मिथ्या वस्तुका द्रष्टा होता है।

और जहांपर जिस मिथ्या वस्तुका चेतनरूप अधिष्ठान तथा
आधार होता है, वहांपर अधिष्ठान तथा आधारसे भिन्न कोई द्रष्टा न
होता है किन्तु अधिष्ठान तथा आधार ही द्रष्टा होता है। जैसे—
मिथ्या स्वप्नका अधिष्ठान और आधार जो साक्षी चेतन है उससे
भिन्न कोई द्रष्टा स्वप्नका नहीं है, किन्तु साक्षी चेतन ही द्रष्टा है।

इस प्रकार प्रपञ्चका अधिष्ठान और आधार प्रपञ्च रूप चेतन
आत्मा ही द्रष्टा है, उसमें भिन्न कोई प्रपञ्चका द्रष्टा नहीं है।

मिद्वान्तमें तो अधिष्ठान और आधारके जड़रूप, चेतन रूप
भेद नहीं है, क्योंकि मिद्वान्तमें सर्व प्रपञ्चका (वृत्तिजनित प्रपञ्चका)
अधिष्ठान और आधार चेतन आत्मा ही है वही द्रष्टा है
उसमें भिन्न द्रष्टा कोई नहीं है। प्रपञ्चको अवेष्टा चेतन आत्मा

अधिष्ठान ओर आवार तथा द्रष्टा होता है। वास्तवमें तो (परमात्ममें तो) जब प्रपञ्च हो नहीं है तो द्रष्टृत्व तथा अधिष्ठानत्व या आवार-गत्व भी आत्मा में नहीं है किन्तु नित्य, सत्, चित् आनन्द रूप चेतन आत्मा ही है, इस प्रकार यह प्रपञ्च सत्, चित्, आनन्द रूप आत्मामें कल्पित है तथा उस कल्पित प्रपञ्चकी निवृत्ति भी कल्पित है, अतः प्रपञ्चके मिथ्या होनेसे उसको निवृत्तिकी भी कोई विषेकी, जानी पुरुष इच्छा नहीं करता है। जैसे बाजीगरके द्वारा बने हुए खिलौनेकी निवृत्ति बुद्धिमान् पुरुष नहीं चाहता है।

यद्यपि बाजीगरके खिलौनेकी तरह यह जगत् मिथ्या है इसलिये उसकी निवृत्तिकी इच्छा हो नहीं होनी चाहिये, तथापि जैसे कोई पुरुष भयानक स्वप्न देखता है वह उस मिथ्या स्वप्नको भी निवृत्तिकी इच्छा बुद्धिमान् होनेपर भी करता है, इसी प्रकार यह संसार दुःखके हेतु होनेमें तथा प्रपञ्चके सुख भी दुःखात्मक होनेसे प्रपञ्चकी निवृत्तिकी इच्छा विषेकी पुरुषको भी हो सकती है।

सारांश—यह है कि हम सुख-दुःखात्मक प्रपञ्चकी निवृत्ति सत्, चित्, आनन्द रूप आत्माके अपरोक्ष साक्षात्कार होनेसे हो जाती है, इसलिये उपनिषद्में “श्रोतव्यः” इत्यादि धृतियोंका बार बार श्रवण करके निदिध्यासन और उसके द्वारा अपरोक्ष साक्षात्कार कहा गया है। अतः सत्, चित्, आनन्द रूप आत्माके अपरोक्ष ज्ञानसे मिथ्या संसारकी निवृत्ति हो जाती है। अन्य उपाय आदिमें नहीं होती है। जैसे रज्जुमें हृष्ट सर्पसे जो दुःख होता है

यह मन्य तथा क्रियासे निवृत्त नहीं होता है। किन्तु गुरुके ज्ञानसे हो निवृत्त होता है। उसी प्रकार मिथ्या सुख-दुःखात्मक ज्ञानकी निवृत्ति भी अन्य उपायसे नहीं हो सकती है, किन्तु आत्म-ज्ञानसे हो निवृत्ति होती है किन्तु जबकि प्राग्ज्य रहता है तबतक ज्ञानीको भी मिथ्यारूप प्रपञ्चकी प्रतीति होती है अर्थात् बाधित-नुवृत्तिकी तरह केवल प्रतीति मात्र होती है जब प्राग्ज्य नहीं रहता है तब प्रह्ला स्वरूप हो जाता है।

✽ त्रयोदश गङ्गा समाप्त ✽

चतुर्दश-रत्न

पञ्चकोश-विवेक

स्थूल, सूक्ष्म, काण्ठ शरीरोंसे या अन्नमय कोश, प्राणमय कोश, मनोमय कोश, विज्ञानमय कोश, आनन्दमय कोश इन पाँचों कोशोंसे आत्मा पृथक् है, अर्थात् शरीर या उक्त कोश आत्मा नहीं है।

देहात्मवादी और उसका समाधान

शंका—‘स्थूलोऽहम्’ ‘कृशोऽहम्’ अर्थात् मैं स्थूल है।

‘मैं कृश हूँ, इस प्रकारके सार्वजनिक (सब लोगोंकी) प्रतीति होनेसे अन्नमय कोश या स्थूल शरीर ही आत्मा सिद्ध होता है, क्योंकि स्थूलता तथा कृशता इस स्थूल शरीरके धर्म हैं। यदि शरीर ही मोटा होता है और पतला भी होता है, यह प्रत्यक्ष है। और उसी स्थूल शरीरके साथ ‘अहम्’ का सामानाधिकरण्य प्रतीत हो रहा है। जैसे

‘स्थूलः अहम्’ यहां ‘अहम्’ पदका अर्थ ‘मैं’ अर्थात् आत्मा है।

और ‘स्थूलः’ पदका स्थूल (मोटा) अर्थ होना है।

सांगंश यह कि ‘अहम्’ शब्दसे या ‘मैं’ शब्दसे जिस वस्तुका इशारा है वही स्थूल है या सूक्ष्म है, इस प्रकारको यथार्थ प्रतीति विद्वान् को भी हो रही है और इस अन्नमय कोशके ही कभी उपचय (वृद्धि) होनेमें स्थूलता होती है। और कभी अपचय (ह्रास) होनेमें सूक्ष्मता होती है, अतः सिद्ध है कि यह स्थूल शरीर ही आत्मा है और इस स्थूल देहसे भिन्न कोई आत्मा प्रतीत भी नहीं होता है।

समाधान—“जो वस्तु उत्पत्ति-विनाशशाली है वह अनात्मा है, जैसे घट आदि वस्तु उत्पत्ति-विनाशशाली होनेमें अनात्मा है” इस प्रकारके तर्कसे सिद्ध है कि यह शरीरभी अनात्मा है, अर्थात् आत्मा नहीं है, क्योंकि इनको उत्पत्ति और इनका विनाश भी प्रत्यक्ष है। और इन शरीरको आत्मा माननेमें कृत्त-नाश, अकृत्ताभ्यागम ये दो प्रकारके दोष हो जाते हैं।

कृत्त-नाश

किये गये पुण्य, पाप कर्मोंका सुख, दुःखरूप फलोंके भोग बिना ही जो नाश है उसे कृत्तनाश कहते हैं।

अकृत्ताभ्यागम

नहीं किये हुए पुण्य-पाप कर्मोंके सुख, दुःखरूप फलोंको जो प्राप्ति है उसे अकृत्ताभ्यागम कहते हैं।

स्थूल देहको आत्मा माननेसे इस देहरूप आत्माके नाश होनेपर

देहसे भिन्न आत्माके अभाव रहनेसे इस देहके द्वारा किये गये पुण्य और पाप कर्मका फल-भोग नहीं हो सकता है, क्योंकि भोगनेवाला (भोक्ता) आत्मा तो शरीर ही था, उसका नाश (भग्ना) हो गया, अब कौन भोगेगा । इस प्रकार बिना फल-भोगसे ही कृत धर्माधर्म कर्मों का नाश हो जाता है, यह कृतनाश इस मतमें मानना पड़ता है ।

और अभी नवीन उत्पन्न देह-रूप जो आत्मा है उसे बिना पुण्य, पाप कर्म किये ही जन्मकालसे सुख-दुःखरूप फलकी प्राप्ति होती है, यह ब्रह्मसूत्रागम भी इसमतमें मानता पड़ता है, जो सर्वथा शास्त्र और सृष्टि-मर्यादा विरुद्ध है । और 'स्थूलोद्भू' 'कृशोद्भू' यह जो प्रतीति है यह 'लोहितः स्फटिकः' की तरह भ्रमरूप है, और यह जो आक्षेप किया था कि स्थूल देहसे अतिरिक्त कोई आत्मा उपलब्ध नहीं होता है, यह कहता ब्रह्मन् विरुद्ध है क्योंकि 'मम शरीरं ज्ञानम्' अर्थात् मेरा शरीर गीति है, इस प्रकारको मार्ग जनोन प्रतीति होनेमें इस स्थूल देह आदिमें भिन्न आत्मा मिट्ट होता है ।

इन्द्रियात्मवादका आक्षेप और उसका समाधान

शंका—'मूकोद्भू' 'यन्निरोद्भू' अर्थात् मैं गुंता हूँ, मैं बढ़ा हूँ, इस प्रकारकी प्रतीति लोगोंमें यथार्थ रूपमें छट है भगः इन्द्रिय ही आत्मा है, क्योंकि इस प्रतीतिमें इन्द्रियके साथ आत्माका प्रतीति होनेमें दोनोंका अभेद ही मिट्ट होता है ।

और प्राण-संवाद श्रुतिमें भी “अहं श्रेयमे विवदमानाः
प्रजापतिं पितरमेत्याहुः” इन्द्रियोंका परस्पर विवाद करना
सिद्ध है, और परस्पर विवाद करना चेतनका ही धर्म ही मकाना है
अतः इन्द्रिय ही आत्मा है।

समाधान—इन्द्रिय आत्मा नहीं है क्योंकि ‘योऽहं घटम-
द्राक्षं सोऽहमिदानीं शास्त्रं शृणोमि’ अर्थात् जो मैंने घटको
देखा था वही मैं शास्त्रको सुन रहा हूँ, उस प्रकारकी भावना न
प्राप्ति परार्थरूपसे हो रही है। यदि इन्द्रियको आत्मा मानें
तो एक प्राप्ति नहीं हो सकती है क्योंकि जगत्ता नेत्र इन्द्रियमें
होता है और सुनना श्रोत्र इन्द्रिय में होता है। जोर उक्त प्राप्तिमें
एक निश्चय होता है कि जो देखने वाला है वही सुननेवाला भी है,
अतः भिन्न भिन्न इन्द्रियोंमें अनिश्चित एक आत्मा सिद्ध होता है
और भी ‘इन्द्रियाणि अनात्मा, करणान्यात्, कृटारयन्’
अर्थात् जो पदार्थ क्रिया के प्रति कर्म होता है वे अनात्मा ही होते
हैं, जैसे ऐश्वर्य क्रियाके प्रति कारण रूप कृटारगदि अनात्मा ही
होते हैं। उसी प्रकार दर्शनादि क्रियाओंके प्रति कर्मरूप (साधन)
होनेसे इन्द्रिय भी अनात्मा ही सिद्ध है।

और एक क्रियाके प्रति कारण तथा कर्ता एक नहीं हो सकते हैं
किन्तु भिन्न भिन्न ही हो सकते हैं, अतः चक्षुरादि इन्द्रियोंकी चर्चा
तथा कारण कहना युक्ति-विहीन है। इस लिये इन्द्रिय भी आत्मा
नहीं है। और इन्द्रियोंकी चेतनता साधक प्राण-संवादकी जो श्रुति है

वह भी इन्द्रियोंके अमिमानी देवताविषयकी है अर्थात् इन्द्रियाधिष्ठिता देवताओंका परस्पर संवाद करनेमें उस श्रुतिका तात्पर्य है, किन्तु इन्द्रियमें तात्पर्य नहीं है।

और 'मूकोऽहम्, पचिराऽहम्,' इस प्रकारकी ओ प्रतीति है वह 'लोहितः स्कटिकः' की तरह भ्रमरूप है, अतः इन्द्रियोंकी आत्मरूपता सिद्ध नहीं हो सकता है।

प्राणात्मवादिका आक्षेप और उसका समाधान

शंका—'क्षुरिपासायानहम्' अर्थात् भुधा, पिप्पामा-
वान में हूँ, इस प्रकार मार्गजनोन यथार्थ प्रतीति होनेसे प्राण ही
आत्मा सिद्ध होता है, क्योंकि वह भुधा, पिप्पामा धर्म विनिर्दिष्ट है। और
'अन्योऽनिरात्मा प्राणमयः' इस श्रुतिमें भी प्राण ही आत्मा
निर्दिष्ट होता है।

समाधान—वायुके विचार (काये) होनेमें प्राण भी वायु
वायुकी तरह आत्मा नहीं है। और 'क्षुरिपासायानहम्'
वह प्रतीति "लोहितः स्कटिकः" की तरह भ्रमरूप है, अतः इस
प्रतीतिमें प्राण की आत्मा रूपता सिद्ध नहीं होती है। इसी प्रकार
प्राणमय कोश भी आत्मा नहीं है। क्योंकि इन सबोंकी स्वरूप
अवस्था में हो जाती है। और आत्मा मात्रो रूपमें वहां भी विद्यमान
होता है। और 'अन्योऽनिरात्मा मनोमयः' इत्यादि श्रुति
की मनकी आत्मरूपता-निर्दिष्ट करनेमें तात्पर्य नहीं है क्योंकि

‘अन्योऽन्तरात्मानन्दमयः’ इत्यादि श्रुति भी उसके प्रतिपादित
 है।

विज्ञानात्मवादीका आक्षेप और उसका समाधान

शंका—अन्योऽन्तरात्मा ज्ञानमयः इस श्रुतिमें विज्ञान
 प्रामाण्य सिद्ध होता है !

और अहं कर्ता, अहं भोक्ता इत्यादि लौकिक अनुभवम भी
 पूर्णत्व, भोक्तृत्व धर्म-विशिष्ट विज्ञान ही आत्मा मिट्ट गता है ।

समाधान—आकाशादि भूतोंके मन्त्र गुण संगममें अन्तःकरण
 की उत्पत्ति कहो गयी है अतः भौतिक (भूतोंके विचार) होनेमें
 अन्तःकरण भी घटादिको तरह व्यञ्जन हो है । आत्मा नही हो सकना
 है । और सुषुप्तिमें अन्तःकरणको लय हो जाना है । और तिमका लय
 होनी है वह आत्मा नहीं है, यह तर्क सिद्ध है ।

और “अहं कर्ता” आदि प्रतीति “लौकिक स्पर्शिक” की तरह
 धर्म रूप है । और “अन्योऽन्तरात्मा ज्ञानमयः” इस श्रुतिमें
 आत्माके विज्ञानरूप प्रतिपादन करनेमें सत्यता नहीं है क्योंकि
 ‘अन्योऽन्तरात्मानन्दमयः’ इत्यादि श्रुतिमें विशेष है ।

आनन्दमयकाशात्मवादीका आक्षेप और

उसका समाधान

शंका—आनन्दमय शब्दका वाक्य अर्थ तो अज्ञान है वही
 प्रामाण्य है क्योंकि ‘अज्ञोऽहम्’ इस अनुभवमें अज्ञानकी प्रामाण्य-रूप

सिद्ध होता है और 'अन्योऽन्तरात्मानन्दमयः' यह अति आनन्दमय कोशको ही आत्मा रूप सिद्ध करती है !

समाधान—अज्ञान (आनन्दमयकोश) आत्मा नहीं है, क्योंकि अज्ञानकी महावाक्य-अन्य ज्ञानसे निवृत्ति होती है और वह देशादिकी तरह जड़रूप है, और समाधि अवस्थामें सत्त्ववेत्ता पुरुषको अज्ञान प्रतीत नहीं होता है, अतः अज्ञान भी आत्मा नहीं है ।

और "महोऽहम्" इत्यादि अनुभव "लोहितः स्फटिकः" की तरह भ्रमरूप है और 'ब्रह्मपुच्छ' प्रतिष्ठा' इम श्रुतिसे अधिष्ठानरूप साक्षीकी ही आत्म रूपता निश्चिन होनी है । अतः अज्ञान भी आत्मा नहीं है, इस प्रकार शरीर, इन्द्रिय, प्राण, मन, बुद्धि आ सर्थोंसे भिन्न "अहं ब्रह्मास्मि" इम रूपसे जिस प्रत्यक्ष अनुभव होता है वही सच्चिदानन्द रूप ब्रह्म है ।

वृत्तिका निरूपण

सत्त्वमसि आदि महा वाक्यसे उत्पन्न जो अखंड ब्रह्म विषयकी अपरोक्ष वृत्ति होती है, उस वृत्तिसे अधिकारी पुरुषको अज्ञान की निवृत्ति तथा परमानन्दकी प्राप्ति होती है, यह शास्त्रमें कहा गया है । किन्तु वहां यह जिज्ञासा होती है कि वृत्तिका क्या स्वरूप है ! और वृत्तिमें क्या प्रमाण है ! और वृत्तिकी किस प्रकार उत्पत्ति होती है ! और वृत्तिका क्या प्रयोजन है ! अतः अब वृत्तिका स्वरूप निरूपण है । वृत्ति दो प्रकारकी होती है ।

(१) प्रमावृत्ति (२) अप्रमावृत्ति

प्रमावृत्ति

विषय चैनन्याभिध्यंजकोऽन्तःकरणाज्ञानयोः परि-
णामविशेषो वृत्तिः

अर्थात् पदादि विषयमे अदन्ति-उन्न जो चैनन है, इस विषय-
चैननका अभिध्यंजक (प्रगट करनेवाला) जो अन्तःकरणका तथा
अज्ञानका परिणाम विशेष है उसको वृत्ति कहते हैं ।

यद्यपि क्रोधादि भी अन्तःकरणके परिणाम हैं और आक आदि
भी अज्ञानके परिणाम हैं, तथापि क्रोध आदि तथा अज्ञान विमें
विषय-चैननका अभिध्यंजकत्व नहीं है और वृत्तिमें जो विषय चैननका
अभिध्यंजकत्व है ।

यद्यपि पशु आदि इन्द्रिय विषय-चैननका अभिध्यंजक है तथापि
पशु आदि इन्द्रिय अन्तःकरणका तथा अज्ञानका परिणाम नहीं
है बल्कि भूतोंके सन् गुणके परिणाम हैं, और वृत्ति ना अज्ञान और
अन्तःकरणका परिणाम विशेष है ।

अभिध्यंजकत्व

अस्तिव्यवहारजनकत्वम् अभिध्यंजकत्वम् अर्थात्
प्रोक्षित, प्रोक्षित, इस प्रकारका जो "अस्ति" का व्यवहार
है, उससे उत्पन्न जाना हो वृत्तिमें विषय-चैननका अभिध्यं-
जकत्व है ।

शंका—'अहं जानामि' इन प्रकारका अनुभव या

लोगोंको होता है और इस अनुभवसे पुनः ज्ञान-वृत्ति (ज्ञान-कर्तृत्व) सिद्ध होता है । अन्तःकरणमें नहीं हो सकता है, क्योंकि अन्तःकरण भूतोंके कार्य होनेसे जड़ रूप है अतः ज्ञान-वृत्ति उसमें नहीं है ।

तथा असंग चेतनमें भी ज्ञान-वृत्ति नहीं रह सकता है क्योंकि 'असंगोऽह्यं पुनः' 'केवलो निर्गुणश्च' अव्योक्तोपम-चिन्तायाऽपमविकार्योऽयमुच्यते इत्यादि श्रुति, स्मृतिमें आत्मा को असंग कहा है । असंग होनेसे ज्ञान-वृत्ति नहीं रह सकता है ।

समाधान—यद्यपि इस रीतिसे अन्तःकरण तथा आत्मा किसीमें ज्ञान-वृत्तिरूप धर्म नहीं रहता है, किन्तु "अहम्" इन प्रतीतिसे तो आत्मामें अन्तःकरणका अव्यारोप और 'अहं चेतनः' इस प्रतीति-द्वारा अन्तःकरणमें आत्माके तादात्म्य सम्बन्धका अव्यारोप होता है अर्थात् आत्मामें अन्तःकरणके अहंकार, इच्छा आदिका अव्यारोप करके तथा अन्तःकरणमें आत्माके सत्, चित्, आदिके केवल सम्बन्धका अव्यारोप करके ही अन्तःकरण-विशिष्ट जीवको "अहं जानामि, यद् अनुभव होता है" ।

बोधेद्वावृत्तिः प्रमा, वृत्तीद्धो बोधो वा प्रमा

अर्थात् चेतनका नाम बोध है उस चेतनरूप बोध-द्वारा प्रकाशित जो वृत्ति है उसका नाम प्रमा है ।

अथवा वृत्तिमें प्रतिबिम्बित जो चेतनरूप बोध है वह प्रमा है वृत्तिका स्वरूप है । प्रमा दो प्रकारकी होती है ।

(१) ईश्वराश्रया प्रमा (२) जीवाश्रया प्रमा

ईक्षणापरपर्याय श्रष्टव्यविषयाकारमाया-वृत्ति प्रति-
चिन्विता चिन् ईश्वराश्रया प्रमा

अर्थात् सृष्टिके आदि ममयमे पूर्वस्वरूपमें उत्पन्न अगतको विषय करनेवालो जो माया की वृत्ति है उस वृत्तिको श्रुतियोंमें ईक्षण नामसे कथन किया है उस मायाकी ईक्षण रूप वृत्तिमें प्रतिचिन्विता चिन्को ईश्वराश्रया प्रमा कहते हैं।

जीवाश्रया प्रमा

अनधिगतायाधिनविषयाकारान्नःकरण-वृत्ति प्रति-
चिन्विता चिन् जीवाश्रया प्रमा

अर्थात् अनधिगत (अज्ञान) तथा अयाधिन जो विषय है उस विषयाकार अन्नःकरणकी वृत्तिमें प्रतिचिन्विता जो चेतन है वह जीवाश्रया प्रमा है।

प्रमाण

प्रमाकरणं प्रमाणम् अर्थात् पूर्व कथित जो जीवाश्रया प्रमा है उसका जो कारण (साधन) होता है वह प्रमाण कहा जाता है, जैसे 'अयं घटः' इन प्रत्यक्ष प्रमाका बहुत इन्द्रिय कारण है, मनः बहुत इन्द्रिय प्रमाण है।

जीवाश्रयाप्रमा भी दो प्रकारकी होती है

(१) पारमार्थिक (२) व्यावहारिक

सत्त्वमसि आदि वाक्य-जन्य “महं ब्रह्मस्मि” रूप प्रमाको पारमार्थिक प्रमा कहते हैं।

और ‘घट-पट’ आदि रूप प्रपंचको विषय करनेवाली ‘अयं घटः’ ‘अयं पटः’ इत्यादि प्रमाको व्यावहारिक प्रमा कहते हैं। व्यावहारिक प्रमा छः प्रकारकी होती है।

१ प्रत्यक्ष प्रमा २ अनुमितिप्रमा ३ शाब्दी प्रमा ४ उपमिति प्रमा ५ अर्थापत्ति प्रमा ६ अनुपलब्धि प्रमा प्रमाके छः भेद होनेसे प्रमाणके भी छः भेद होते हैं जैसे—

१ प्रत्यक्ष प्रमाण २ अनुमान प्रमाण ३ शब्द प्रमाण ४ उपमान प्रमाण ५ अर्थापत्ति प्रमाण ६ अनुपलब्धि प्रमाण

प्रत्यक्ष प्रमा

अवाधित वर्तमान योग्य विषय चैतन्याभिन्न प्रमाणचैतन्यं प्रत्यक्ष प्रमा

अर्थात् मंसप्त दशमं अवाधित, वर्तमान तथा प्रत्यक्षके योग्य जो विषय हैं उन विषयोंसे अवच्छिन्न जो चेतन है उस चेतन से प्रमाण-उपहित चेतनका जो अभेद है, वह प्रत्यक्ष प्रमा है।

चेतनके चार उपाधियोंके कारण चार भेद होते हैं। जैसे—

(१) अन्तःकरण-अवच्छिन्न चेतनको प्रमाणा कहते हैं।

(२) जो अन्तःकरण वृत्ति अन्तःकरणसे लेकर विषयपर्यन्त नेत्र-आदि इन्द्रिय-द्वारा रहती है उस वृत्ति रूप प्रमाण-अवच्छिन्न चेतनको प्रमाण चेतन कहते हैं ।

(३) विषय-अवच्छिन्न चेतनको विषय चेतन कहते हैं ।

(४) जब वृत्ति विषयाकार हो जाती है तब विषयाकार-वृत्ति-अवच्छिन्न चेतनको प्रमा चेतन तथा फल चेतन कहते हैं ।

जैसे—कूप (कुआं) में जो जल है वह कूप-जल कहा जाता है । जब कुएं का जल केदार (बागीचे की करिया) में आता है तब केदार-जल कहा जाता है, इस तरह कुआं तथा केदार के सन्बन्ध होनेसे वही जल अनेक प्रकार कहे जाते हैं । उसी प्रकार अन्तःकरण-अवच्छिन्न चेतन प्रमा चेतन है । अन्तःकरण की वृत्ति-अवच्छिन्न चेतन प्रमाण चेतन है । अर्थात् जब अन्तःकरणसे निकली हुई वृत्ति नेत्र-आदि द्वारा घट आदि विषयमें पहुँचती है तब वृत्ति तो घट-अवच्छिन्न चेतनाधिन जो आवरण है, केवल उसको निवृत्त करती है इसीको वृत्तिव्याप्ति कहते हैं ।

तथा वृत्तिमें जो चिदाभास है वह घट-पट्टा प्रकाश करना है । उसको फलव्याप्ति कहते हैं । इस तरह जब घट-पट्टाको वृत्ति विवरण करती है तब “मई घट जानामि” अर्थात् अईरूप अन्तःकरण-अवच्छिन्न चेतन, पटरूप विषय-अवच्छिन्न चेतन तथा जानामिरूप प्रमाण-अवच्छिन्न चेतन तीनों उपाधियोंके एक अणु होनेसे एक हो जाते हैं अर्थात् अभेद हो जाता है । अथवा—

साक्षात्कारका कारण मानते हैं तथा दृढ़ मनको सहकारो मानते हैं ।

अनुमिति प्रमा

लिङ्ग ज्ञान-जन्यज्ञानमनुमितिः अर्थात् लिङ्ग (हेतु) ज्ञानमे जो ज्ञान होता है वह अनुमिति ज्ञान है । जैसे—अयं पर्वतो वह्निमान् धूमवत्वात् यथा महानसः अर्थात् यह पर्वत वह्निमान् है, धूमवान् होनेमें, जो, जो, धूमवान् होते हैं वह सब वह्निमान् होते हैं, जैसे महानस (रसोइ घर) है, इस प्रसिद्ध अनुमानके दृष्टान्तमें पर्यंत तो पक्ष है । वहि साध्य है, धूम हेतु (लिङ्ग) है, तथा महानस (रसोइ घर) दृष्टान्त है ।

पक्ष

अनुमिति ज्ञानसे पूर्व जिस पदार्थमें साध्यका संग्रह रहता है वह पदार्थ पक्ष कहा जाता है, अनः पर्यंत पक्ष है । क्योंकि अनुमितिसे पूर्व पर्यंतमें वहिका सन्देह होता है ।

साध्य

पक्षमें हेतुके ज्ञान होनेसे ही जिस पदार्थका ज्ञान हो जाता है वह पदार्थ साध्य कहा जाता है । जैसे—पर्वतरूप पक्षमें हेतुरूप धूमके ज्ञान होनेसे ही वहिका ज्ञान होता है अनः वहि साध्य है ।

लिङ्ग (हेतुः)

साध्यके व्याप्तिका जो माध्य होता है वह लिङ्ग कहा जाता है ।

जैसे—बहिरूप साध्यके व्याप्तिका आश्रय धूम है अतः धूम लिंग कहा जाता है ।

व्याप्ति

साधन साध्ययोर्निघनसामानाधिकरण्यं व्याप्तिः
अर्थात् साधन और साध्य दोनोंका जो अव्यभिचारित सामानाधिकरण्य है, उसको व्याप्ति कहते हैं ।

जैसे—धूमरूप साधन (हेतु) का तथा बहिरूप साध्यका अव्यभिचारित सामानाधिकरण्य है अर्थात् वहि रूप साध्यको छोड़कर धूमरूप साधन कभी नहीं रहता है, वही धूममें वहिकी व्याप्ति है ।

और धूमरूप साधनको छोड़कर बहिरूपसाध्य तब-लोहमें रहता है । अतः वहि (अग्नि) में धूमकी व्याप्ति नहीं है ।

दृष्टान्त

जिसमें धूम और बहिरूप साधनका ज्ञान होता है वह दृष्टान्त है ।
जैसे—रसोदके घर्मे वहि तथा धूमका साथ रहनेका ज्ञान होता है ।
सिद्धान्तमें अनुमितिका उपयोग है, जैसे 'जीवो ब्रह्माभिन्नः सच्चिदानन्दलक्षणत्वात्, ब्रह्मवत्' अर्थात् जीवात्मा ब्रह्मने अभिन्न है, सत्, चित्, आनन्दरूप होनेसे जो, जो, सत्, चित्, आनन्दरूप होता है वह ब्रह्मने अभिन्न होता है ।

जैसे—ब्रह्म सच्चिदानन्द रूप होनेसे ब्रह्मने (अपनेसे) अभिन्न है, उन्मोचक और भी सच्चिदानन्दरूप होनेसे ब्रह्मने अभिन्न है । और

“व्यावहारिक प्रपञ्चो मिथ्या, ज्ञान-निवर्त्यत्वान्, यत्र यत्र ज्ञान-निवर्त्यत्वं तत्र तत्र मिथ्यात्वं यथा शुक्ति-रजतादौ” अर्थात् व्यावहारिक प्रपञ्च मिथ्या है, ज्ञानसे निवृत्त होनेसे, जो, जो, ज्ञानसे निवृत्त होता है वह मिथ्या होता है। जैसे—शुक्ति-रजत आदि है। इस प्रकार अनुमानसे जीव और ब्रह्मका अनेक तथा प्रपञ्च मिथ्या मिथ्य होता है। और अनुमिति भी दो प्रकारकी होती है।

(१) स्वार्थानुमिति (२) परार्थानुमिति

स्वार्थानुमिति

जिस पुरुषको दूसरेके उपदेश बिना ही व्याप्ति, लिंग-ज्ञान आदिसे जो अनुमिति होती है वह स्वार्थानुमिति है।

परार्थानुमिति

साध्यका स्वयं निश्चय करके दूसरोंके प्रति पञ्चावयव वाक्योंके प्रयोग-द्वारा साध्यका निश्चय कराना परार्थानुमिति है।

शंका—जीवके सच्चिदानन्द रूपकी सिद्धि हो जानेपर अनुमान के द्वारा ब्रह्मसे जीवका अनेक मिथ्य हो सकता है !

समाधान—जीवके सत्, चित्, आनन्द रूप होनेमें श्रुति, स्मृति, युक्ति, अनुभव ये चार प्रमाण हैं जैसे—अविनाशीवाअरेय मात्मा सन्मात्रोनित्य शुद्ध शुद्धः अर्थात् यह आत्मा विनाश-रहित है, सत्तामात्र है, नित्य है, शुद्ध है, ज्ञान स्वरूप है, इस तरह आत्माके सत्-रूपमें श्रुति प्रमाण है तथा ‘नित्यः सर्वगतः’

‘स्थाणुरचलोऽयं सनातनः’ अर्थात् यह आत्मा नित्य है, सर्वत्र व्यापक है, कूटस्थ है, अचल है, तथा सनातन है, इस तरह आत्माके सत्-रूपमें स्मृति भी प्रमाण है। जिस वस्तुका ज्ञानसे अभाव नहीं होता है वह वस्तु सत्-रूप ही है। और आत्माका अभाव नहीं होता है अतः आत्मा सत्य है, इस तरह युक्ति भी है।

तथा क्षाणीको ‘अहं ब्रह्मास्मि’ इस ज्ञानसे ब्रह्मका अनुभव होनेसे ब्रह्मरूपकी सत्-रूपसे प्रतीति होती है, इस तरह अनुभव भी प्रमाण है। और ‘अघ्रायंपुरुषः स्वयं ज्योतिर्भवति’ और स्वप्नमें सूर्य-चन्द्रादि ज्योतिके अभाव होनेपर भी इस आत्मरूप ज्योतिसे सब व्यक्त होते हैं तथा जाम्बू, स्वप्न, सुषुप्ति आदि तीनों अवस्थामें भोक्तारूप विद्वत्, तैजस, प्राज्ञ, तथा स्थूल, सूक्ष्म, कारण भोग्य पदार्थ तथा अन्नःकरणकी तथा अज्ञानकी वृत्तिरूप भोग इन मयोंसे विलक्षण चेतनरूप साक्षी सदा शिवरूप आत्मा है, इस प्रकारकी अनियोजित आत्माकी चेतनरूपता सिद्ध होती है “यथा प्रकाशयत्येकः कृत्स्नं लोहमिमं रविः, क्षेत्रं क्षेत्री तथा कृत्स्नं प्रकाशयति भारत” अर्थात् जैसे एक ही सूर्य सबका प्रकाशक है। वही प्रकार एक ही आत्मा समस्त प्रपञ्चका प्रकाशक है। और आकाशका अमंगलत्व, व्यापकत्व निश्चय काके मित्रासुखी ब्रह्मके अमंगलत्वे तथा व्यापकत्वे जाननेकी अभित्याग होनेपर ‘ब्रह्मनिष्ठ गुणैः पूज्यः ई किं ब्रह्म कया स्वस्य है ! तव गुरु वदने है “आकाशयत् सर्वगमदय नित्यः” अर्थात् आकाशकी तरह आत्मा (ब्रह्म) सर्वत्र व्यापक है और यथा सर्वगमं

प्रिय और इन्द्रियसे भी प्राण प्रिय है, क्योंकि यदि किसी घोर अपराध करनेसे प्राण लेनेको राजाकी आज्ञा होती है तब लोग कहते हैं कि आँख, कान कष्ट लो किन्तु प्राण छोड़ दो, इस तरह इन्द्रियोंसे प्राण प्रिय सिद्ध होता है, प्राणसे भी आत्मा प्रिय है, क्योंकि जब कोई बहुत भागी रोगी होता है तब कहने लगता है कि मेरी आत्मा बहुत दुखी है अतः प्राण चला जाय तो सुखी होता, अतः प्राणसे भी आत्मा प्रिय है, इस प्रकारकी युक्तिसे भी आत्मा सर्व-प्रिय है। तथा सुषुप्तिमें आत्माके सुखरूपका अनुभव भी होता है क्योंकि जाग्रतमें सुषुप्तिके अनुभूत सुखकी स्मृति होती है तथा "मैं कदाचित् भी अप्रिय नहीं हूँ" इस प्रकार अनुभवसे भी आत्मा आनन्दरूप सिद्ध होता है। इस तरह श्रुति, स्मृति, युक्ति तथा अनुभवसे आत्मा सच्चिदानन्द-रूप सिद्ध होता है और आत्मा सच्चिदानन्दरूप होनेसे ही ब्रह्मरूप सिद्ध होता है क्योंकि ब्रह्म भी सच्चिदानन्द रूप है, इस प्रकारके अनुमानसे जीव और ब्रह्मका अभेद सिद्ध होता है।

उपमिति प्रमा

अर्थात् सादृश्यको विषय करनेवाली जो प्रमा है वह उपमिति प्रमा है।

जैसे कोई पुरुष नगरमें गायको देखकर गवयपशुको देखने की अभिलाषासे किसी बनवासी पुरुषसे पूछता है कि गवय पशु कैसा होता है। तब बनवासी पुरुष कहता है कि 'गौ सदृशो गवयः' अर्थात् गौके सदृश गवय होता है। फिर कभी वही नगरवासी पुरुष बनमें जाता है और गवयको देखकर उस पुरुषको यह गवय गौ

(गाय) के सदृश है, इस प्रकारका ज्ञान होता है अर्थात् गवयमें गौके सादृश्य-ज्ञान होता है उस ज्ञानको उपमान प्रमाण कहते हैं। फिर अपनी नगरमें आकर गौमें गवयका सादृश्य ज्ञान होता है, उस ज्ञानको उपमिति प्रमाण कहते हैं अर्थात् अपने गौमें गवय सादृश्यको देखकर गवयके सादृश्यका ज्ञान करना उपमिति प्रमाण है।

“आकाशवत् सर्वगतश्च नित्यः” इत्यादि श्रुतियोंके द्वारा आत्माकी व्यापकता तथा असंगताका ज्ञान आकाशकी व्यापकता तथा असंगताके सादृश्यसे हो जाता है वह उपमिति प्रमाण है। और शुक्ति-रत्नके मिथ्यात्व निश्चयके सादृश्यसे जगत्में मिथ्यात्व निश्चय करना उपमितिप्रमाण है।

अर्थापत्तिपूमा

अनुपपद्यमानार्थदर्शनात्तदुपपादकभूतार्थान्तर कल्प-
नमर्थापत्तिपूमा अर्थात् अनुपपद्यमान अर्थके ज्ञानसे उन
अर्थके उपपादक रूप अर्थान्तर को जो कल्पना है उसको अर्थापत्ति
प्रमाण कहते हैं जैसे—किमो पुरुषने किमोको कहा कि ‘पीनोऽर्थः
देवदत्तो दिया न भुंक्ते’ अर्थात् यह पीन (मोटा) देवदत्त दिनमें
भोजन नहीं करता है। ओना पुरुष उन देवदत्त पुरुषकी (जो दिन
में नहीं खाता है) स्थूलारूप पीनत्व (मोटापन) को देखकर यह
है कि दिनमें भोजन नहीं करके भी यदि रात्रिमें भी
। करे तो शरीरको स्थूलारूप पीनत्व सम्भव नहीं

हो सकता है अर्थात् बिना रात्रि भोजनके स्थूलनारूप पानत्व नहीं हो सकता है अतः शरीरके पीनत्व (मोटापन) देख कर रात्रि-भोजनके निश्चय करनेको अर्थापत्ति प्रमा कहते हैं ।

अर्थापत्ति दो प्रकारकी होती है—

(१) दृष्टार्थापत्ति (२) श्रुतार्थापत्ति

दृष्टार्थापत्ति

दृष्ट अर्थकी अनुपपत्तिसे उसके उपपादक रूप अर्थान्तरकी जो कल्पना है, उसको दृष्टार्थापत्ति कहते हैं ।

जैसे—शुक्तिरूप अधिष्ठानके ज्ञान होनेसे 'नेदंरजतम्' इस प्रकार वाच-प्रतीति होती है वह वाच्यत्व दृष्ट अर्थ है । वह अन्यथा अनुपपन्न होकर रजतकी मिथ्यात्वकी कल्पनाका साधक होता है ।

श्रुतार्थापत्ति

श्रुत अर्थकी अनुपपत्तिसे उसके उपपादक (साधक) रूप अर्थान्तरकी जो कल्पना है, उसको श्रुतार्थापत्ति कहते हैं ।

जैसे तरनिशोकमान्मपित् इम प्रकार शोककी निवृत्ति श्रुतियोंमें श्रुत है (श्रुत शब्दसे सर्व जगत् तथा कर्तृस्य आदिका मरण करना) शोकरूप प्रपञ्चकी, बिना मिथ्यात्व माननेसे, ज्ञानसे निवृत्ति नहीं हो सकती है, और श्रुतिमें कहा कि वैधरूप शोक ज्ञानसे निवृत्त होता है अतः ज्ञानसे निवृत्त होनेसे वैध मिथ्या है, इन वादके ज्ञानको श्रुतार्थापत्ति कहते हैं ।

और तरवमसि आदि महावाक्योंसे जीव और ब्रह्मका वास्तवमें अभेद श्रुत है ।

यदि जीव और प्रज्ञाका भेद औपाधिक हो तो जीव, और प्रज्ञा, वास्तव अभेद सम्भव है और यदि स्वरूपसे भेद हो तो श्रुतिप्रतिपादित अभेद-संगत नहीं हो सकता है, और जिनका जीव-प्रज्ञाके अभेदमें हो तात्पर्य है, अतः जीव, प्रज्ञाका भेद औपाधिक है उस औपाधिक भेदको जीव, प्रज्ञाके वास्तव स्वरूपके ज्ञानसे निवृत्ति होकर वास्तव अभेद-निश्चय होगा है, इसीको श्रुतार्थापत्ति कहते हैं ।

अनुपलब्धि प्रमा

जिस अधिकरणमें जिस वस्तुका अभाव ज्ञान होता है वही अधिकरणमें उस अभावके प्रतियोगीका जो ज्ञान है उसे अनुपलब्धि प्रमा कहते हैं ।

उपलब्धिका अभाव अनुपलब्धि है । जैसे—अनुमन-मिदू प्रपञ्चका प्रौढालिक निषेध नहीं हो सकता है, अतः प्रपञ्चके स्वरूपका निषेध नहीं होता है, किन्तु प्रपञ्च पारमार्थिक नहीं है अतः पारमार्थिकत्व-विशिष्ट प्रपञ्चके तीनों समयमें अभावका श्रुति प्रतिपादन जाती है । और यदि पारमार्थिकत्व-विशिष्ट प्रपञ्च होता तो पारमार्थिकत्व-विशिष्ट प्रपञ्चकी भी प्रतीति होती, किन्तु पारमार्थिकत्व-विशिष्ट प्रपञ्चकी प्रतीति नहीं होती है अतः पारमार्थिकत्व-विशिष्ट प्रपञ्चका अभाव है । इस प्रकार पारमार्थिकत्व-विशिष्ट प्रपञ्चका अभाव भी प्रत्यक्ष अधिष्ठानमें है और प्रपञ्चका भी अधिष्ठान प्रत्यक्ष है, इस प्रकार के निश्चयको अनुपलब्धि कहते हैं ।

अध्यास

अध्यासमें विषयमत्तत्वात् विषय तथा समकालीन ज्ञान दोनोंको अवलोकन करने हैं और अवलोकनको ही अध्यास कहते हैं ।

जैसे—शुक्तिमें रजत-भ्रम होनेसे शुक्तिमें अविनाशक परिणाम जो सात्त्विक अनिर्वचनीय रजत उत्पन्न होता है उस प्राणिमासिक अनिर्वचनीय रजतको तथा उसके अनिर्वचनीय ज्ञानको अवभास या अभ्यास कहते हैं। अथवा अभ्यासका लक्षण यह है कि “परत्र परावभासोऽध्यासः” अपने अभावके अधिष्ठानमें अपने स्वरूप तथा उसके ज्ञानको अवभास या अभ्यास कहते हैं। अवभास तथा अभ्यास दोनोंका एक ही अर्थ होता है।

जैसे—शुक्तिमें पारमार्थिक तथा व्यावहारिक रजतके अभाव होनेपर भी शुक्तिमें उत्पन्न रजतरूप विषय तथा उसके ज्ञान दोनोंको अवभास या अभ्यास कहते हैं।

यद्यपि अभाव और भाव एक अधिष्ठानमें नहीं रह सकता है तथापि दोनोंकी विषम सत्ता रहनेसे, भाव, अभाव भी एक अधिष्ठानमें रह सकते हैं।

जैसे—शुक्तिमें पारमार्थिक और व्यावहारिक रजतका अभाव है, और प्राणिमासिक रजतका भाव भी है।

भाव और अभाव एक अधिष्ठानमें एक समयमें दोनोंकी विषम सत्ता रहनेमें रह सकता है। अतः शुक्तिमें पारमार्थिक और व्यावहारिक रजतका अभाव होनेपर भी शुक्तिमें उत्पन्न अनिर्वचनीय रजत तथा उसके अनिर्वचनीय ज्ञानको अभ्यास कहते हैं। यह अभ्यास दो प्रकारके है—

१ अर्थाध्यास २ ज्ञानाध्यास

अर्थाध्यास

**प्रमाणाजन्य ज्ञान विषयत्वे सति पूर्वं दृष्टत्वा न अधिकरण-
मर्थाध्यासः** अर्थात् जो पदार्थ प्रमाणसे अजन्य (अनुत्पन्न) ज्ञान का विषय होता है तथा पूर्व-दृष्टत्व धर्म का अधिष्ठान नहीं होता है अर्थात् पूर्व दृष्ट नहीं है वह पदार्थ अर्थाध्यास कहा जाता है।

जैसे—शुक्तिमें रजत तथा अहमामें अन्तःकरण आदि अर्थाध्यास है, क्योंकि शुक्तिमें रजतको विषय करने वाला जो 'इदं रजतम्' यह ज्ञान है वह अप्रमारुप होनेसे किसी भी प्रमाणके द्वारा जन्य नहीं है अतः शुक्ति-रजत प्रमाणोंसे अजन्य ज्ञान का विषय है तथा वह अपनी प्रतीतिसे पूर्व नहीं था, अतः पूर्व (पड़ले) दृष्टत्व धर्म का अनधिकरण भी है।

उसीप्रकार आत्मामें अहंकार आदि अन्तःकरणके ज्ञान हैं वे किसी प्रमाणसे जन्य (उत्पन्न) नहीं (प्रमाणा-जन्य) ज्ञानके विषय हैं। तथा वे अन्तःकरणादि अपनी प्रतीतिसे पूर्व आत्मामें नहीं थे अतः पूर्व-दृष्टत्व धर्म का अनधिकरण भी है।

अतस्मिं द्वास्तथु द्विर्ज्ञानाध्यासः अर्थात् अधिकरणोंके अयोग्य अधिकरणमें सजातीय वस्तुकी अथवा असजातीय वस्तुकी जो बुद्धि है उसे ज्ञानाध्यास कहते हैं।

जैसे—वास्तवमें रजतकी अधिकरणोंके अयोग्य जो 'शुक्लं' है उसमें जो 'इदं रजतम्' इस प्रकार बुद्धि है वह ज्ञानाध्यास है।

और अन्तःकरण आदि रूप अनात्माको अधिकरणताके अयोग्य आत्मारूप अधिकरणमें जो अनात्मारूप प्रपञ्चकी बुद्धि है वह ज्ञानाध्यास है। अर्थात् किसी वस्तुका उसके अयोग्य अधिकरणमें जो बुद्धि है वह ज्ञानाध्यास है। अथवा अध्यासके इस प्रकार को भेद हैं।

(१) स्वरूपाध्यास (२) संसर्गाध्यास

स्वरूपाध्यास

जो ज्ञानसे बाध होने योग्य वस्तु अपने अधिष्ठानमें स्वरूपान्तर अनिर्वचनीय उत्पन्न हो, उसका स्वरूपाध्यास होना है।

जैसे देहसे लेकर अहंकार पर्यन्त अनात्म वस्तु समस्त प्रपञ्च अपने अधिष्ठान के ज्ञानसे बाध होने योग्य है, तथा आत्मारूप अधिष्ठानमें स्वरूपसे अनिर्वचनीय उत्पन्न होते हैं, अतः आत्मा में प्रपञ्चका स्वरूपाध्यास है। तथा शुक्तिमें जो रजत है वह अपने अधिष्ठान शुक्तिके ज्ञानसे बाध होने योग्य है तथा शुक्तिमें रजत अनिर्वचनीय उत्पन्न होता है अतः उसका स्वरूपाध्यास है।

और व्यवहारिक अथवा पारमार्थिक रूपसे त्रिम पदार्थका स्वरूप तो अध्यासके प्रथम सिद्ध हो किन्तु उसका सम्बन्ध मात्र अनिर्वचनीय उत्पन्न हो, उसे संसर्गाध्यास कहने हैं, अर्थात् अधिष्ठान रूपी सम्बन्धोंके ज्ञानसे बाधके अयोग्य वस्तुका स्वरूप अध्यास नहीं होता है किन्तु अधिष्ठान रूप सम्बन्धोंमें अपना अनिर्वचनीय सम्बन्ध उत्पन्न होता है, उसे संसर्गाध्यास कहने हैं। जैसे मुखमें दर्पणका कोई सम्बन्ध नहीं है और दोनों पदार्थ व्यावहारिक हैं, किन्तु दर्पणमें मुखका अनि-

वैचनीय सम्बन्ध प्रतीत होता है। तथा रक्त वस्त्रमें "रक्त पटः" यह प्रतीति होती है अर्थात् रक्तरूपवान् पट है, इस प्रतीतिसे रक्तरूपवान् पटमें तादात्म्य सम्बन्ध प्रतीत होता है। किन्तु रक्तरूपवान् कुसुमद्रव्य होता है, इस लिये रक्तरूपवान्का तादात्म्य कुसुमद्रव्यमें है, पटमें नहीं है। रक्तरूपवान् कुसुम द्रव्य और पट दोनों तो व्यावहारिक हैं किन्तु दोनोंका तादात्म्य अनिर्वचनीय है तथा उसी वाद् "लोहितः स्फटिकः" इस प्रतीतिमें लोहितका तादात्म्य सम्बन्ध स्फटिक (सफेद प्रस्तरमें) प्रतीत होता है, किन्तु लोहितका तादात्म्य तो अशुभ-पुष्पमें है। स्फटिकमें नहीं हैं, किन्तु स्फटिकमें रक्तताका अनिर्वचनीय संबंध उत्पन्न होता है, वसी प्रकार आत्मतारूपचेतनता अहंकार आदिमें नहीं है क्योंकि भ्रुतिमें कहा कि "साक्षी चेनाः केवलो निर्गुणश्च" अतः आत्मता चेतनमें ही है किन्तु आत्मरूप चेतनका अहंकारमें अनिर्वचनीय संबंध उत्पन्न होता है, इस लिये अहंकारमें आत्म-वृत्ति चेतनतादात्म्यका अनिर्वचनीय तादात्म्य सम्बन्ध है, उसको संसर्गाध्यास कहते हैं।

अहंकारमें आत्मता तथा चेतनताकी केवल अनिर्वचनीय प्रतीति होनेसे फिर परम अहंकार आदिको आत्मा मानकर अहंकारके अनुभव करके दुःखी, सुखी होते हैं।

होते हैं।

संपर्क-सहितसंपर्कीका अध्या-
सर्प-सहित धर्मोंका अध्यास, अन्यो-
अन्यराध्यास

केवल संव्याख्यास

अनात्मामें आत्माके केवल अनिर्वचनीय सम्बन्धके अभ्यासको केवल संव्याख्यास कहते हैं।

जैसे अन्तःकरणमें आत्माके स्वरूपाध्यास नहीं है। किन्तु अन्तःकरणमें आत्माके केवल संवन्धका अभ्यास है, क्योंकि ज्ञान स्वरूप तो आत्मा है। अन्तःकरण ज्ञान स्वरूप नहीं है। किन्तु ज्ञानका संबन्ध अन्तःकरणमें प्रतीत होता है, अतः आत्माके केवल सम्बन्धका अन्तःकरणमें अभ्यास है। सर्वत्र स्फूर्ति आत्माकी है। घट-पटकी नहीं है। जैसे—“घटः स्फुरति” यह प्रतीति होती है किन्तु स्फुरण-सम्बन्ध आत्माका है। अतः आत्माके सम्बन्धका यह पदार्थमें अभ्यास है।

सम्बन्ध-साहित सम्पन्नीका अध्यास

आत्मामें अनात्मके स्वरूपका तथा सम्बन्धका अभ्यास होता है अर्थात् आत्मामें अन्तःकरणके स्वरूपका तथा संवन्धका अभ्यास होता है। जैसे शत्रुमें सर्वके स्वरूपका तथा सम्बन्धका अभ्यास होता है।

धर्माध्यास

अविद्या (माया)की ऐसी अशुद्ध मरिचा है कि बड़ी-बड़ी वस्तु धर्ममात्र ही आध्यास होता है। जैसे नेत्रके धर्म बालक आदि आत्मामें प्रतीत होते हैं। जैसे—“अहं बालः” यह प्रतीति होती है, किन्तु “अहं नेत्रम्” यह प्रतीति नहीं होती है, अतः धर्मका आध्यास नहीं है किन्तु केवल बालक रूप धर्मका आध्यास आध्यास धर्मोपपन्न है।

धर्म-सहित धर्मोंका अध्यास

आत्मामें अनात्मा रूपो धर्मों तथा उसके धर्मोंके अध्यासको धर्म-सहित धर्मोंका अध्यास कहते हैं।

जैसे गज्जुमें सर्पके स्वरूपका तथा मर्पेस्व आदि धर्मोंका अध्यास होता है। तथा आत्मामें अन्तःकरणके स्वरूपका तथा उस अन्तःकरणके धर्म कर्तृत्व, मोक्षत्व आदिका अध्यास होता है, अतः अन्तःकरणका आत्मामें धर्म-सहित धर्मोंका अध्यास है।

अन्योऽन्याध्यास

आत्मामें तों अनात्माके स्वरूपका अध्यास तथा अनात्मामें आत्माके केवल सम्यन्ध मात्रके अध्यासको अन्योऽन्याध्यास कहते हैं। मन, चित्, आनन्द और अद्वैत ये चार विशेष्य आत्मामें हैं।

तथा असत्, जड़, दुःख और नाना अनात्मामें विशेष्य हैं। केवल सत्, चित् इन दो विशेषणोंके सम्यन्ध मात्रका अध्यास होनेसे अन्तःकरण रूप अनात्मा सत् तथा चित् प्रतीत होता है और आत्मामें अनात्मामें दुःख और नानात्वका स्वरूपमें अध्यास है, अतः "अहं दुःखी" तथा "अहमभिमानो" ऐसी जो प्रतीति होती है उसको अन्योऽन्याध्यास कहते हैं।

अनात्मामें तो आत्माका स्वरूप अध्यस्त नहीं है क्योंकि आत्मा नित्यरूप है, अतः आत्माका केवल सम्यन्ध मात्र अध्यस्त है, यही अन्यतयाध्यास है अर्थात् स्वरूप, सम्यन्ध दोनोंमेंसे एकके अध्यासको अन्यतयाध्यास कहते हैं।

केवल धर्माध्यास, धर्म-सहित धर्मीका अध्यास, और अन्यनराध्यास ये तीन तो स्वरूपाध्यासके अन्तर्गत हैं।

केवल संबन्धाध्यास तो संसर्गाध्यास है। सम्बन्ध सहित-संबन्धी का अध्यास तो संसर्गाध्यास सहित स्वरूपाध्यास है।

अन्योन्याध्यासतो संसर्गाध्यास और स्वरूपाध्यास दोनोंके अन्तर्गत है।

भेद-भ्रांति

आत्मामें भ्रांति रूप संसार पांच प्रकारसे प्रतीत होता है। भेद-भ्रांति, कर्तृत्व आदिकी भ्रांति, संग-भ्रांति, विकार-भ्रांति, सत्यत्वकी भ्रांति।

जैसे एक जीवसे अन्य जीव भिन्न प्रतीत होता है, तथा जीवमें भिन्न जड़ प्रतीत होता है, तथा ईश्वरसे जड़ भिन्न है, तथा एक जड़से दूसरा जड़ भिन्न है, इस प्रकारके भेदको भेद-भ्रांति कहते हैं।

कर्तापन-भोक्तापनकी भ्रांति

अन्तःकरणके धम कर्तापन, भोक्तापनकी आराममें प्रतीति होती है।

संग-भ्रांति

आत्माका देहादिमें अहंकारूप तथा गूहादिमें समनारूप सम्बन्धको प्रतीतिको संग-भ्रांति कहते हैं।

विकार-भ्रांति

दुग्धके विकार दधिको लहसुन के विकार जीव तथा भगवद्, ऐसी जो प्रतीति होती है सो विकार-भ्रांति है।

इन भ्रान्तिधर्मोंसे मोक्ष-भ्रांतिकी निवृत्ति विषय-प्रति-
दृष्टान्तसे होती है, अर्थात् जैसे विषयसे प्रतिविम्ब भिन्न न
किन्तु प्रतिविम्ब मिथ्या प्रतीत होता है उसी तरह प्रज्ञासे भिन्न
नहीं है किन्तु ईश्वरभाव, जीवभाव, जड़भाव तथा परस्परके
अज्ञानसे केवल प्रतीत मात्र होते हैं।

तथा कर्तापन, भोक्तापनको भी निवृत्ति हो जाती है जै
स्फटिकमें छालरंगको स्फटिक और छाल पुष्पके सन्धसे प्र
होती है, उसी तरह अन्तःकरणके कर्तृत्व आदि धर्म (क
भोक्तापन) भी अज्ञानसे अन्तःकरणके कल्पित तादात्म्य सम्ब
व्यक्त्यामें प्रतीत होते हैं वास्तवमें आत्मामें कर्तापन, भो
नहीं है।

तथा संग-भ्रान्तिभी निवृत्ति भी घटाकाश-महाकाशके दृष्टा
हो जाती है।

जैसे—घटाकाशसे महाकाश भिन्न नहीं है, परन्तु उपा
काश घटाकाश रूपसे प्रतीत होता है, किन्तु घटके टूटना, पृ
आदि धर्म आकाशमें नहीं हैं, उसी तरह देह आदिका संगरूप उपा
काश आत्मा जीव कहा जाता है। तथा देह आदिके तथा पृथ
वर्तारूप, ममत्तारूपधर्मों मंघातरूप उपाधिसे आत्मामें भा
होते हैं देहादिके जन्मादि धर्मों का तो आत्मामें अणुमात्र भी सम्
नहीं है इसी तरह विकार-भ्रान्ति भी रज्जुमें सर्पके दृष्टांतसे नि
जाती है जैसे—मन्दान्धकारमें स्थित रज्जुका नेत्रके साथ सम्
रज्जुरूपमें भान नहीं होकर सर्परूपमें भान होना

अर्थात् रज्जु-इति चेन्नने आश्रित्य अविद्यामे शोभ होकर मय रूपमे प्रतीति होनी है। यह मय अविद्याका परिणाम है तथा रज्जुका विवर्त है।

उसी तरह ब्रह्म चेतनके आश्रित्य जो मूलाविद्या है उस मूलाविद्यामे प्रत्यक्ष रूप निमित्तमे शोभ होकर मूलाविद्याका जगत् रूप और मोक्षरूप परिणाम होना है, यह प्रत्यक्ष मायाका परिणाम तथा ब्रह्म चेतन रूप अधिष्ठानका विवर्त है, मनः ब्रह्मका विद्या नदी है।

सम्बन्धकी धारि

इस तरह ब्रह्ममे भिन्न जगत्के सम्बन्धकी धारि बनक-बुद्धि-रूपेण स्थापित हो जाती है। जैसे—बनक-बुद्धि-रूपेण कार्य-कारण भाव औपधिक भेद-भाषित है, मन यह कहिये है, क्योंकि बनकमे (मोक्षमे) भिन्न मोक्षके बुद्धि-रूपेण लोग नहीं देखते हैं, मनः कारणरूप अभावे है उसी प्रकार ब्रह्म और जगत्का कार्य-कारण भाव औपधिक भेद भाषित है मन भेद कहिये है। और विद्या दृष्टिमे मन्त्रिदान-रूप आत्माके भिन्न यह नाम स्वरूपके जगत् सिद्ध नहीं होना है नाम, रूप, कहिये हैं। कहिये बन्धुका अधिष्ठानमे कारणरूप अभावे है, मनः ब्रह्म चेतनरूप अधिष्ठानमे भिन्न होकर जगत् सिद्ध नहीं हो सकता है इस तरह यह सब प्रकारकी धारि सब स्थानोमे निरूप हो जाती है। इनमे तीन-धारि हो सकल-जगत्के सम्बन्ध है अन्य सब प्रकारकी धारि स्वस्व-स्थानोमे सम्बन्धित है।

इन धाम्निपदोंमें मोह-धामिनी निवृत्ति विम्व-प्रतिविम्ब
 एतन्मत्तो होती है, अर्थात् जैसे किन्हीं प्रतिविम्ब मित्त नहीं
 किन्तु प्रतिविम्ब सिध्दा प्रतीत होता है वसी तरह ब्रह्मने मित्त
 नहीं है किन्तु ईश्वरभाव, जीवभाव, जड़भाव तथा परस्परके में
 अज्ञानमें केवल प्रतीत मात्र होते हैं।

तथा कर्मापन, मोक्षापनको भी निवृत्ति हो जाती है जैसे-
 म्प्रतिविम्ब छायागदी सृष्टिक और छात्र पुष्पके सन्त्यसे प्रतीत
 होती है, उसी तरह अन्तःकरणके कर्तृत्व आदि धर्म (कर्मापन
 मोक्षापन) भी अज्ञानसे अन्तःकरणके कल्पित तादात्म्य सन्त्यसे
 अहमामें प्रतीत होते हैं वास्तवमें आत्मामें कर्मापन, मोक्षापन
 — ३ —

अर्थात् रज्जु-उपहित चेतनके आश्रित अविद्यामें श्लोभ होकर सर्प रूपसे प्रतीति होनी है। वह सर्प अविद्याका परिणाम है तथा रज्जुका विवर्त है।

उसी तरह ब्रह्म चेतनके आश्रित जो मूलाविद्या है उस मूलाविद्यामें प्रारब्ध रूप निमित्तमें श्लोभ होकर मूलाविद्याका जगत्-रूप और जीवरूप परिणाम होता है, वह प्रपञ्च मायाका परिणाम तथा ब्रह्म चेतन रूप अधिष्ठानका विवर्त है, अतः ब्रह्मका विद्या नदी है।

सन्ध्यावकी भ्रान्ति

इस तरह ब्रह्ममें भिन्न जगत्के सत्यताको भ्रान्ति कनक-कुण्डलके दृष्टान्तसे निवृत्त हो जाती है। जैसे—कनक-कुण्डलका कार्य-कारण-भाव औपाधिक भेद-भासित है, अतः वह कल्पित है, क्योंकि कनकमें (मोनेसे) भिन्न मोनेके कुण्डलको लोग नदी देखते हैं, अतः सामान्य अभेद है उसी प्रकार ब्रह्म और जगत्का कार्य-कारण भाव औपाधिक भेद-भासित है अतः भेद कल्पित है। और विद्या दृष्टिसे मन्दिदानन्द रूप आत्मासे भिन्न वह नाम रूपरमक जगत् मिट्ट नदी होना है नाम, रूप, कल्पित है। कल्पित वस्तुका सविन्यासमें वास्तव अभेद